المجلد التاسع

من

مصباح الهدى

في شرح العروة الوثقى

تأليف العبد الضعيف الفاني

الحاج الشيخ محمد تقي الآملي

عفي عنه

بسم الله الرحمن الرحیم

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی

کاتب:

محمد تقی آملی

نشرت فی الطباعة:

بی جا

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی المجلد ۹

اشارة

سرشناسه : آملی، محمد تقی، ۱۲۶۵ - ۱۳۴۹.

عنوان قراردادی : عروه‌الوثقی . شرح

عنوان و نام پدیدآور : مصباح الهدی فی شرح‌العروه‌الوثقی/ لمولفه محمدتقی الآملی؛ طبع علی‌الوجیه محمدحسین کوشانپور زید توفیقه.

مشخصات نشر : [بی‌جا]: محمدعلی فردین(چاپخانه)، ۱۳ ق.= ۱۳ -

مشخصات ظاهری : ج.: جدول.

یادداشت : عربی.

یادداشت : فهرستنویسی بر اساس جلد ششم، ۱۳۸۵ق. = ۱۳۴۴.

یادداشت : ج. ۹ (چاپ ؟: ۱۳۸۹ق. = ۱۳۴۸).

موضوع : اسلام -- مسائل متفرقه

شناسه افزوده : کوشانپور، محمدحسین

رده بندی کنگره : BP۸/آ۸م۶ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۰۲

شماره کتابشناسی ملی : ۸۴۳۸۳۳

[تتمة کتاب الصوم]

[فصل فی صوم الکفارة]

اشارة

فصل فی صوم الکفارة

[و هو أقسام]

اشارة

و هو أقسام

[(منها) ما یجب فیه الصوم مع غیره]

(منها) ما یجب فیه الصوم مع غیره، و هی کفارة قتل العمد و کفارة من أفطر علی محرم فی شهر رمضان فإنه تجب فیه الخصال

الثلاث.

و الجمع بين الخصال الثلاث فى كفارة قتل العمد ثابت بإجماع المسلمين على ما ادعى، و يدل عليه من الاخبار (صحيح عبد اللّه بن سنان) و ابن بكير المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال سئل عن المؤمن يقتل المؤمن متعمدا هل له توبة، فقال ان كان قتله لإيمانه فلا توبة له، و ان كان قتله لغضب أو لسبب من أمر الدنيا فان توبته ان يقاد منه، و ان لم يكن علم به احد انطلق إلى أولياء المقتول فأقر عندهم بقتل صاحبهم، فان عفوا عنه و لم يقتلوه أعطاهم الدية و أعتق نسمة و صام شهرين متتابعين و اطعم ستين مسكينا.

و اما كفارة إفطار شهر رمضان بالمحرم فالمشهور هو كفاية إحدى الخصال فيه، و قد مر الكلام فيه فى البحث عن حكم الكفارة فى الجزء الثامن ص: ۱۷۵.

[و منها ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره]

و منها ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره و هى كفارة الظهار و كفارة قتل الخطأ فان وجوب الصوم فيهما بعد العجز. عن غيره، و كفارة الإفطار فى قضاء رمضان فان الصوم فيها بعد العجز. عن الإطعام كما عرفت.

ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره موارد (أحدها) فى كفارة الظهار، قال اللّه تعالى فى سورة المجادلة وَ الَّذِينَ يُظٰاهِرُونَ مِنْ نِسٰائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمٰا قٰالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسّٰا- الى ان قال تعالى- فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيٰامُ شَهْرَيْنِ مُتَتٰابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسّٰا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعٰامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً (و فى مرسل كالصحيح) رجل صام من كفارة الظهار ثم وجد نسمة، قال يعتقها و لا يعتد بالصوم- الى غير ذلك من النصوص- مضافا الى الإجماع كما عن المنتهى.

(و ثانيها) كفارة قتل الخطأ، قال اللّه تعالى فى سورة النساء وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴

خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلىٰ أَهْلِهِ إِلّٰا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كٰانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ إِنْ كٰانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثٰاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلىٰ أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيٰامُ شَهْرَيْنِ مُتَتٰابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللّٰهِ وَ كٰانَ اللّٰهُ عَلِيماً حَكِيماً، دلت الآية على الترتيب بين العتق و الصيام، و قد دلت السنة على وجوب الإطعام ان لم يتمكن من الصوم

(ففى صحيح ابن سنان): إذا قتل خطأ يؤدى ديته إلى أوليائه ثم أعتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع اطعم ستين مسكينا، و الحكم فيه مشهور، بل عن المبسوط و المسالك ففى الخلاف فيه، لكن المحكى عن الديلمى و ابن حمزة هو الحكم بالتخيير و لم يحك عنهما له وجه، و ظاهر القران ينافيه.

(و ثالثها) كفارة الإفطار فى قضاء شهر رمضان، فان المشهور فيها هو إطعام عشرة مساكين فان لم يتمكن فصيام ثلاثة أيام، و قد تقدم فى الجزء الثامن ص ۱۷۶ (و رابعها)

كفارة اليمين و هى عتق رقبة أو إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم و بعد العجز عنها فصيام ثلاثة أيام.

إجماعا و يدل عليه قوله تعالى فى سورة المائدة وَ لٰكِنْ يُؤٰاخِذُكُمْ بِمٰا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمٰانَ فَكَفّٰارَتُهُ إِطْعٰامُ عَشَرَةِ مَسٰاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مٰا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيٰامُ ثَلٰاثَةِ أَيّٰامٍ ذٰلِكَ كَفّٰارَةُ أَيْمٰانِكُمْ إِذٰا حَلَفْتُمْ، و عليه نصوص كثيرة.

(و خامسها)

كفارة صيد النعامة و كفارة صيد البقر الوحشى و كفارة صيد الغزال فإن الأول يجب فيه بدنة و مع العجز عنها صيام ثمانية عشر

يوما، و الثانی يجب فيه ذبح بقرة و مع العجز عنها صوم تسعة أيام، و الثالث يجب فيه شاة و مع العجز عنها صيام ثلاثة أيام.

المشهور على ان الكفارة فی صيد النعامة و البقرة الوحشية و الغزال تكون مترتبة بما ذكره فی المتن، خلافا لجماعة منهم الحلی و العلامة، فقالوا بالتخيير نظرا الى ظاهر الآية الكريمة وَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزٰاءٌ مِثْلُ مٰا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوٰا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْياً بٰالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفّٰارَةٌ طَعٰامُ مَسٰاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيٰاماً، و استدل المشهور بالنصوص الكثيرة الواردة فی ذلك الحاكمة على ظاهر الآية، و تردد المحقق

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۵

فی الشرائع، و تفصيل ذلك موكول الى كتاب الحج.

(و سادسها)

كفارة الإفاضة من عرفات قبل الغروب عامدا و هی بدنة و بعد العجز عنها صيام ثمانية عشر يوما.

و قد ادعى الإجماع على وجوب الكفارة فی الإفاضة من عرفات قبل الغروب عامدا، محصلا و منقولا، و المشهور كون الكفارة فيها على الترتيب المذكور لصحيح ضريس عن الباقر عليه السّلام فی رجل أفاض من عرفات من قبل ان تغيب الشمس، قال عليه بدنة ينحرها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة أو فی الطريق أو فی اهله (و مرسل ابن محبوب) عنه عليه السّلام فی رجل أفاض من عرفات قبل ان تغرب الشمس، قال عليه بدنة فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما، خلافا للمحكی عن الصدوقين فقالا ان كفارتها شاة، و لم يوجد لهما مستند الا ما حكی عن الجامع من إسناده إلی رواية، و عن الشيخ فی الخلاف ان عليه دما مستدلا بالإجماع و الاحتياط و بقول النبی صلّى اللّه عليه و آله فی خبر ابن عباس: من ترك نسكا فعليه دم و التفصيل موكول الى محله.

(و سابعها)

كفارة خدش المرأة وجهها فی المصاب حتى ادمته و نتفها رأسها فيه و كفارة شق الرجل ثوبه على زوجته أو ولده فإنهما ككفارة اليمين.

على المشهور، و عن الروضة و الجواهر دعوى عدم وجدان الخلاف فيه، و عن الانتصار و السرائر دعوى الإجماع عليه، و يدل عليه خبر خالد بن سدير عن الصادق عليه السّلام عن رجل شق ثوبه على أبيه أو على امه أو على أخيه أو على قريب له، فقال لا بأس بشق الجيوب قد شق موسى بن عمران على أخيه هارون و لا يشق الوالد على ولده و لا زوج على امرئته و تشق المرأة على زوجها و إذا شق الزوج على امرئته أو والد على ولده فكفارته كفارة حنث يمين و لا صلاة لهما حتى يكفرا أو يتوبا عن ذلك و إذا خدشت المرأة وجهها أو جزت شعرها أو نتفته ففی جز الشعر عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا و فی الخدش إذا أدمت و فی النتف كفارة حنث يمين و لا شیء فی اللطم على الخدود سوى الاستغفار و التوبة و لقد شققن الجيوب و لطمن الخدود الفاطميات على الحسين بن على عليما السلام و على مثله تشق الجيوب و تلطم الخدود.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۶

[و منها ما يجب فيه الصوم مخيرا بينه و بين غيره]

و منها ما يجب فيه الصوم مخيرا بينه و بين غيره و هی كفارة الإفطار فی شهر رمضان و كفارة الاعتكاف و كفارة النذر و العهد و كفارة جز المرأة شعرها فی المصاب فان كل هذه مخيرة بين الخصال الثلاث على الأقوى و كفارة حلق الرأس فی الإحرام و هی

دم شاة أو صيام ثلاثة أيام أو التصدق على ستة مساكين لكل واحد مدان.

أما كفارة الإفطار فى شهر رمضان بالمحلل فقد مر الكلام فيها فى المسألة الاولى من الفصل المعقود فى ما يوجب الكفارة و قلنا ان المشهور فى كفارته هو أصل الخصال الثلاث على نحو التخيير.

و اما كفارة الاعتكاف فالأكثر على انها ككفارة شهر رمضان لموثق سماعة عن الصادق عليه السّلام عن معتكف واقع اهله، قال هو بمنزلة من أفطر يوما من شهر رمضان (و موثقة الأخر) عن معتكف واقع اهله، قال عليه ما على الذى أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا: عتق رقبة أو صوم شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا (خلافا) للمحكى عن الصدوق و جماعة من ان كفارته ككفارة الظهار لصحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام عن المعتكف يجامع اهله، قال عليه السّلام إذا فعل فعليه ما على المظاهر، و صحيح الحناط عن الصادق عليه السّلام فى امرأة كان زوجها غائبا فقدم و هى معتكفة بإذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بينه فتهيأت لزوجها حتى واقعها، فقال عليه السّلام ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تمضى ثلاثة أيام و لم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر، و قد تقدم ذلك فى فصل الكفارات فى الجزء الثامن ص ۱۸۳ و اما كفارة حنث النذر فالأظهر انها أيضا ككفارة شهر رمضان سواء كان المنذور صوما أو غيره، و قد تقدم القول فى ذلك أيضا فى فصل الكفارات ص ۱۸۰ و اما كفارة العهد فالمشهور فيها انها أيضا ككفارة شهر رمضان، و عن الانتصار دعوى الإجماع عليه، و يدل عليه خبر ابى بصير عن أحدهما عليهما السلام، من جعل عليه عهد اللّه و ميثاقه فى أمر اللّه طاعة فحنث فعليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۷

إطعام ستين مسكينا (و خبر احمد بن محمد بن عيسى عن الجواد عليه السّلام فى رجل عاهد اللّه تعالى عند الحجر ان لا يقرب محرما ابدا فلما رجع عاد الى المحرم، فقال أبو جعفر عليه السّلام يعتق أو يصوم أو يتصدق على ستين مسكينا، و ما ترك من الأمر أعظم و يستغفر اللّه و يتوب اليه (و خبر على بن جعفر عليه السلام) عن أخيه عليه السلام فى رجل عاهد اللّه تعالى فى غير معصية، ما عليه ان لم يف بعهده؟ قال عليه السّلام يعتق رقبة أو يتصدق أو يصوم شهرين متتابعين، و إطلاق الصدقة محمول على الستين بقرينة العتق و شهرين متتابعين.

و هذه الاخبار- كما ترى- ظاهرة الدلالة فى كون كفارة العهد ككفارة شهر رمضان و لا معارض لها من الاخبار، الا انه استشكل فى العمل بمضمونها بوجهين (الأول) ما ذكره فى المسالك من إجماع الأصحاب على انه اما فى حكم النذر أو اليمين (الثانى) شمول إطلاق العهد على النذر و اليمين و شمول إطلاق اليمين على العهد فيتعارض ما دل على كفارته مع ما دل على كفارة اليمين فيتساقطان (و يندقع الأول) بعدم تحقق الإجماع و المنقول منه غير مفيد (و الثانى) بانصراف العهد حين الإطلاق الى ما يقابل النذر و اليمين و ان كان يصح إطلاقه و ارادة أحدهما أيضا مع القرينة، فلا ينبغى الإشكال فى الحكم المذكور، و لكن المحكى عن الصدوق و جماعة هو كون كفارته ككفارة اليمين، و لا وجه له، كما لا وجه لما يحكى عن المفيد من انها ككفارة الظهار.

و اما كفارة جز المرأة شعرها فى المصاب فلما فى خبر خالد بن سدير من قوله عليه السلام فى جز الشعر عتق رقبة أو صيام شهرين أو إطعام ستين مسكينا، و الخبر و ان كان ضعيفا بالراوى المذكور حتى ان الصدوق صرح بأن كتابه موضوع- الا ان ضعفه منجر بالعمل فلا بأس بالأخذ به، و اللّه الموفق للصواب و اما كفارة حلق الرأس فى الإحرام فقد نص الكتاب الكريم بالتخيير فيها، قال سبحانه فى سورة البقرة وَ لٰا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كٰانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيٰامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ. و فى مجمع البحرين انه

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌۹، ص: ۸

فسر النسک بالشاة، و الصیام بثلاثة أیام، و الصدقة بإطعام ستة مساکین (أقول) و قد وقع الخلاف فی تعین الصدقة فقیل انها عبارة عن إطعام ستة مساکین لکل مسکین مدان- و علیه المصنف فی المتن، و قیل انها إطعام عشرة مساکین لکل مسکین مد، و تحقیق ما هو الحق موکول الی باب الحج، و قد کتبنا ما هو الحق هناک مفصلا، وفقنا اللّه لطبعه و نشره.

[و منها ما یجب فیه الصوم مرتبا علی غیره]

و منها ما یجب فیه الصوم مرتبا علی غیره مخیرا بینه و بین غیره و هی کفارة الواطئ أمنه المحرمة بإذنه فإنها بدنة أو بقرة، و مع العجز فشاة أو صیام ثلاثة أیام.

بلا خلاف یوجد فیه، و یدل علیه موثق إسحاق بن عمار عن الکاظم علیه السلام فی رجل محل وقع علی امة محرمة الی ان قال ان کان موسرا و کان عالما انه لا ینبغی له و کان هو الذی أمرها بالإحرام فعلیه بدنة و ان شاء بقرة و ان شاء شاة، و ان کان أمرها و هو معسر فعلیه دم شاة أو صیام،- بناء علی کون المراد عن الصیام هو صیام ثلاثة أیام التی هی المعروفة فی بدل دم الشاة، و احتمل فی حج الجواهر الاکتفاء بصوم یوم واحد (و کیف کان) فالمذکور فی الروایة هو التخییر بین البدنة و البقرة و الشاة للموسر، و لکن الفتوی غیر منطبق علیه، و التحقیق موکول الی محله.

[مسألة (۱) یجب التتابع فی صوم شهرین من کفارة الجمع]

مسألة (۱) یجب التتابع فی صوم شهرین من کفارة الجمع و کفارة التخییر و یکفی فی حصول التتابع فیها صوم الشهر الأول و یوم من الشهر الثانی و کذا یجب التتابع فی الثمانیة عشر بدل الشهرین بل هو الأحوط فی صیام سائر الکفارات و ان کان فی وجوبه فیها تأمل و إشکال.

فی هذه المسألة أمور (الأول) یجب التتابع فی صوم شهرین من کفارة الجمع أو التخییر، و قد نفی الخلاف فیه ظاهرا و یدل علیه من الکتاب الآیة المبارکة فی قتل الخطاء- فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین- و فی الظهار: فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین من قبل ان یتماسا، و من السنة اخبار متظافرة مر کثیر منها و یأتی الإشارة إلی بعضها الأخر، فلا إشکال فی وجوب التتابع فی صوم شهرین فی کفارة شهر رمضان

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌۹، ص: ۹

سواء کان فی کفارة الجمع أو کفارة التخییر.

(الأمر الثانی) ظاهر التتابع المذکور و ان کان هو التتابع فی جمیع الشهرین الا ان الاخبار دلت علی الاکتفاء فی حصوله بصوم الشهر الأول متتابعا و یوم من الشهر الثانی، و عن العلامة فی التذکرة دعوی اتفاق علمائنا علی ذلک، و فی صحیح جمیل و محمد بن عمران عن الصادق علیه السّلام فی الرجل یلزمه صوم شهرین متتابعین فی ظهار فیصوم شهرا ثم یمرض، قال علیه السّلام یستقبل، فان زاد علی الشهر الأخر یوما أو یومین بنی علی ما بقی، و خبر ابی بصیر عن الصادق علیه السّلام قال ان کان علی الرجل صیام شهرین متتابعین فأفطر أو مرض فی الشهر الأول فإن علیه ان یعید الصیام و ان صام الشهر الأول و صام من الشهر الثانی شیئا فإنما علیه ان یقضی.

و دلالة الخبرین علی کفایة الصوم فی الشهر الأول و شی‌ء من الشهر الثانی فی حصول التتابع واضحة، و اما ما فیها من وجوب

الإعادة فيما لم يكن كذلك و لو كان لمرض مع انه إذا كان ترك التتابع لعذر يجوز البناء بعد زوال العذر فيأتى الكلام فيه فى مطاوى الأمور الاتية إنشاء اللّه تعالى (و صحيح الحلبى عنه عليه السّلام) قال صيام كفارة اليمين فى الظهار شهر ان متتابعان و التتابع ان يصوم شهرا و يصوم من الأخر أياما أو شيئا منه، فان عرض له شيء يفطر منه ثم قضى ما بقى عليه، و ان صام شهرا ثم عرض له شيء فأفطر قبل ان يصوم من الأخر شيئا فلم يتابع فليعد الصوم كله، و قال صيام ثلاثة أيام فى كفارة اليمين متتابع و لا يفصل بينهن (و صحيح منصور بن حازم) عنه عليه السّلام فى رجل صام فى ظهار شعبان، قال بصوم شهر رمضان و يستأنف الصوم فان صام فى الظهار فزاد فى النصف يوما قضى بقيته (و موثق سماعة) قال سئلته عن الرجل يكون عليه شهر ان متتابعان أ يفرق بين الأيام، فقال إذا صام أكثر من شهر فوصله ثم عرض له أمر فاقطر فلا بأس و ان كان أقل من شهر أو شهرا فعليه ان يعيد الصيام (و صحيح أبى أيوب) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام فى رجل كان عليه صوم شهرين متتابعين فى ظهار فصام ذا القعدة و دخل عليه ذو الحجة، قال عليه السّلام يصوم ذا الحجة كله

إلا أيام التشريق ثم يقضيها فى أول يوم من المحرم حتى يتم له ثلاثة أيام فيكون قد صام شهرين متتابعين، قال و لا ينبغى له ان يقرب اهله حتى يقضى ثلاثة أيام التشريق التى لم يصمها و لا بأس ان صام شهرا ثم صام من الشهر الذى يليه أياما ثم عرضت له علّة أن يقطعه ثم يقضى بعد تمام الشهرين.

(الأمر الثالث) انه بعد البناء على حصول التتابع بصوم الشهر الأول و يوم من الشهر الثانى ففى جواز التفريق اختيارا بعد الإتيان بالصوم فى اليوم الأول من الشهر الثانى أو حرمته تكليفا و ان صح الصوم مع التفريق، قولان، و المشهور على الأول للأصل و ظاهر صحيح الحلبى المتقدم فى الأمر الثانى الذى فيه: و التتابع ان يصوم شهرا و يصوم من الأخر أياما أو شيئا منه، و ما فى صحيح منصور بن حازم: فان صام فى الظهار فزاد فى النصف يوما قضى بقيته، و ما فى موثق سماعة: إذا صام أكثر من شهر فوصله ثم عرض له أمر فأفطر فلا بأس.

(و المحكى) عن المفيد و المرتضى و ابى الصلاح و ابن إدريس حصول الا ثم فى التفريق عمدا و ان جاز بعده الإتمام، فعن المفيد انه لو تعمد الإفطار بعد ان صام من الشهر الثانى شيئا فقد أخطأ و ان جاز له الإتمام، و استدل الحلى بآن التتابع ان يصوم الشهرين كملا و لم يحصل و لا استبعاد فى الاجزاء مع الإثم.

و لا يخفى انه مع التصريح بتفسير التتابع المأمور به فى الصوم بتتابع صوم شهر و شيء من الشهر الأخر يكون القول بعدم حصوله كملا اجتهادا فى مقابل النص، فلا موقع للقول به بعد شرح الشارع ما هو المراد منه، فلو كان فى المقام كلام ينبغى ان يحرر فى انه بعد حصول التتابع بالمنى المذكور فهل يجوز التفريق فيما بقى من الشهرين تكليفا أولا، و لو لم يكن جائزا فعدم جوازه لا لأجل دخل عدمه فى التتابع بل لأمر تعبدى لا بد من ورود الدليل عليه، و من المعلوم عدم ما يدل على حرمته فالمرجع مع الشك فى حرمته هو البراءة.

و مما ذكرناه يظهر عدم صحة التمسك لجوازه بالأخبار المتقدمة لأنها لا تدل على

الأزيد من حصول التتابع المأمور به من غير تعرض لجواز التفريق بعده أو عدمه، نعم يمكن الاستدلال بخبر سماعة الذى تعرض لنفى البأس بعد حصول التتابع، لكن الانصاف المنع عنه أيضا و لا سيما ما فيه من قوله عليه السّلام إذا صام أكثر من شهر فوصله ثم عرض له فأفطر فلا بأس، فإن مورد نفى البأس فيه هو عروض أمر مانع له من التتابع فى الباقى، و حمل العارض على ما أوجب اختيار الإفطار عمدا لا يخلو من البعد، و اللّه العالم (الأمر الرابع) المشهور هو وجوب التتابع فى الثمانية عشر الذى هو يدل عن

الشهرين عند العجز عنهما- كما تقدم- و استدلوا له بوجوه (منها) ان المستفاد من دليل وجوبه انه من جهة اقتصار الشارع بالثمانية عشر عن الشهرين من باب الاكتفاء بالجزء عند العجز. عن الكل، و كما كان التتابع فى الكل واجبا وجب فى الجزء أيضا إبقاء لحكمه الثابت فى ضمن الكل (و منها) ما أرسله المفيد فى المقنعة، فإنه بعد التصريح باعتبار التتابع فى المثانية عشر قال: بمجىء الآثار عنهم عليهم السلام، و ما أرسله لا ينقص عن مرسل عنهم عليهم السلام فيجب العمل به إذا اجتمعت فيه شرائط الحجية التى من أهمها ذهاب المشهور الى الفتوى به (و منها) لزوم الاحتياط عند الشك فى وجوبه لكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير الواجب فيه الاحتياط (و منها) قاعدة البدلية- اعنى تساوى حكم البدل و المبدل منه- و قد دل خبر ابى بصير و سماعة و الخبر الأخر لأبى بصير على بدلية الثمانية عشر عن الشهرين، و قد مر نقل الخبرين فى الجزء الثامن من الكتاب ص ٢٠٧ (و منها) التمسك بالاستصحاب، بتقريب ان التتابع فى صوم الثمانية عشر فى ضمن الشهرين كان واجبا، و عند العجز عن صوم الشهرين و وجوب الإتيان بالثمانية عشر يشك فى بقاء الوجوب فيستصحب بقائه، و منه يظهر تقريب الاستدلال بقاعدة الميسور (و منها) ان صوم الثمانية عشر كفارة فيدل على اعتبار التوالى فيه كلما يدل على اعتباره فى صوم الكفارة كما ورد فى التعليل لوجوبه فى الشهرين بأنه لأجل ان لا يستخف بأداء الواجب (هدا ما قيل فى الاستدلال لوجوب التتابع فى المقام)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ١٢

و يمكن المناقشة فى الجميع (اما الأول) أعنى استفادة ان صوم الثمانية عشر جزء من صوم الشهرين عند العجز عن إتيانه فلما فيه أولاـ من منع ذلك كما يأتى وجهه فى وجه المنع عن بدليته عن صوم الشهرين (و ثانيا) ان الواجب من التتابع فى الشهرين لا يكون فى جميعهما بل هو فى شهر و يوم فى الشهر الأخر، فلو سلم جزئية صوم الثمانية عشر للشهرين لم يعلم كونه جزء مما يجب فيه التتابع أو من غيره (و ثالثا) انه لو سلم كونه جزء مما يجب فيه التتابع فلم يعلم وجوب التتابع فيه إذا انفرد عن بقية الاـجزاء، إذ لعل لحال الانضمام إلى بقية الأجزاء دخلا فى وجوبه، اللهم الا ان يتمسك لبقاء وجوبه بالاستصحاب فيرجع الى الوجه الأخر و سيئاتى ما فيه.

(و اما الثانى) أعنى دعوى المفيد (قده) مجيئى الآثار عنهم عليهم السلام بذلك فلان ذلك لا يدخله فى الخبر المرسل لاحتمال ان يكون نظره (قده) استفادة وجوب التتابع من الاخبار التى ما يدينا فيكون دعواه لأجل ما فيه من انسباق التتابع من هذه الاخبار.

(و اما الثالث) اعنى لزوم الاحتياط عند الشك فلان الأقوى هو الرجوع فى مثله الى البراءة كما ثبت فى الأصول فى حكم الشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين، و ليس المقام من قبيل الشك فى التخيير و التعيين أصلا.

(و اما الرابع) أعنى قاعدة تساوى حكم البدل و المبدل منه ففيه أولا منع تلك القاعدة من حيث الكبرى إذ لم يقم عليها برهان، و ثانيا منعها من حيث الصغرى حيث لم يثبت بدلية صوم ثمانية عشر يوما عن صوم الشهرين، بل مقتضى خبر ابى بصير و سماعة و الخبر الأخر لأبى بصير المتقدمين هو كون صوم الثمانية عشر بدلا عن الإطعام و الإطعام بدل عن صوم الشهرين، ففى خبر ابى بصير و سماعة: فليصم ثمانية عشر يوما عن كل عشرة مساكين ثلاثة أيام، و فى الخبر الأخر: يصوم ثمانية عشر يوما لكل عشرة مساكين ثلاثة أيام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ١٣

(و منه يظهر) ما فى الخمس اعنى استصحاب وجوب التتابع، فان صوم الثمانية عشر ليس جزء من الشهرين بل هو بنفسه بدل عن الإطعام، و على تقدير كونه جزء منه لم يعلم كونه جزء مما يجب فيه التتابع اعنى الشهر الأول مع يوم من الشهر الثانى لاحتمال كونه جزء مما لا يجب فيه ذلك و هو بقية الشهر الثانى، فلا يقين باعتبار التتابع فى الثمانية عشر سابقا و لو فى ضمن الشهرين، فلا محل للاستصحاب (و منه ظهر) فساد الاستدلال بقاعدة الميسور أيضا إذ ليس وجوب صوم الثمانية عشر بعنوان كونه جزء

من صوم الشهرين حتى يثبت وجوب التتابع فيه بتلك القاعدة.
و اما التمسک باعتبار التوالى فى صوم الكفارة مطلقا فسيظهر تفصيل القول فيه فى الأمر الاتى و هو.
(الأمر الخامس) مما تعرض له المنصف (قده) فى المتن (فنقول) ان المعروف بين الأصحاب وجوب التتابع فى كل صوم إلا أربعة، قال فى الشرائع و كل الصوم يعتبر فيه التتابع إلا أربعة، و قال فى الجواهر فى شرحه: لان ما عداها- اى ما عدا الأربعة فالتتابع فيه اما لازم لتعيين الزمان كشهر رمضان أو منصوص عليه فى الكتاب و السنة أو فى السنة خاصة (انتهى) و قال فى المدارک: يمكن المناقشة فى وجوب المتابعة فى صوم كفارة قضاء رمضان و حلق الرأس و صوم الثمانية عشر فى بدل البدنة و بدل الشهرين عند العجز عنهما لإطلاق الأمر بالصوم فيها فيحصل الامتثال مع التتابع و بدونه (انتهى) و يظهر من تخصيصه المناقشة فى وجوب المتابعة بما ذكره من الموارد تسلمه لوجوبها فيما عداها و هو- اى التسلم- فى محله (و قد ادعى الإجماع) بقسميه على ثبوت الكلية فيما عدا ما ناقش فيه فى المدارک بعد استثناء الأربعة فلا إشكال فى وجوب المتابعة فيما ثبت قيام الإجماع عليه- و ان كان الاستدلال على ثبوت الكلية فى بعض افرادها باقتضاء الزمان ذلک مثل شهر رمضان كما فى الجواهر لا يخلو عن المنع، ضرورة ان المراد باعتبار المتابعة هو ما يكون تركها موجبا لاستيناف الصوم كما فى الشهرين المتتابعين حيث ان ترک التتابع فيهما من دون عذر يوجب الاستيناف، و من المعلوم

ان ترک التتابع فى شهر رمضان ليس كذلک و ان أوجب ضرورة الوقت التتالى فى أيامه، فعد صيام شهر رمضان مما يجب فيه التتابع لا يخلو عن المسامحة (و بالجملة) فلا ينبغى التأمل فى صدق الكلية فى ما عدا ما ناقش فيه فى المدارک و ما استثناه فى الشرائع و غيره من كتب الأصحاب، و انما الكلام فى هذين الموردين.
(فنقول) ما ناقش فيه فى المدارک أربعة اما صيام كفارة قضاء شهر رمضان- أعنى الثلاثة أيام- فالظاهر انصراف التتابع من إطلاق دليله و لو بقرينة كونه كفارة و كون الغالب فى الكفارة التتابع، مضافا الى ما ورد من كون الصوم فى كفارة قضاء شهر رمضان كالصوم فى كفارة اليمين المعلوم فيه التتابع، و لما ورد فى التعليل لوجوب التتابع فى الشهرين بان لا يسهل عليه الأداء ليستخف به، و العبرة بعموم العلة لا بخصوص المورد، فيتعدى عن المورد الى كل كفارة.
و اما الصوم الواجب فى حلق الرأس و هو صوم ثلاثة أيام مخيرا بينه و بين دم شاة أو إطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد أو ستة مساكين لكل مسكين مدان- فعن ظاهر الغنية أو صريحها الإجماع على وجوب التتابع فى صومه و اما الثمانية فتحقيق القول فى وجوب التتابع فى صومها موكول الى كتاب الحج، و قد مر البحث عن صوم الثمانية عشر بدل الشهرين و ان الحق فيه عدم وجوب التتابع فيه.
(بقى الكلام) فيما استثنوه من تلک الكلية، و هو أربعة موارد (الأول) صوم النذر و العهد و اليمين مجردا عن التقييد بالتتابع و سيأتى حكمه فى المسألة الثانية الاتية (الثانى) صوم قضاء الواجب و لو نذرا معينا أو نذرا اشترط فيه التتابع، و سيأتى فى المسألة الثالثة (الثالث) جزاء الصيد و ان كان نعامة، فالأكثر فيه على عدم وجوب التتابع خلافا للمفيد و المرتضى و سلار فأوجبوا فى جزائه التتابع، و عن المختلف ان المشهور فيه صوم شهرين متتابعين و هو ضعيف، و تحقيق القول فيه موكول الى كتاب الحج (الرابع) صوم سبعة أيام بدل الهدى، و المشهور فيه هو وجوب التتابع خلافا للحسن و الحلبيين، و تحقيقه أيضا موكول الى كتاب الحج.

[مسألة ۲ إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزيد]

مسألة ۲ إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزيد لم يجب التتابع إلا مع الانصراف أو اشتراط التتابع فيه.

إذا نـذر صوم شـهر أو أقل أو أكثر فلا يخلو عن صور (الاولى) ما إذا اشترط التتابع فى المنذور، و لا إشـكال فى اعتباره حينئذ و عدم حصول العمل بالنذر بإتيان المنذور متفرقا (الثانية) ما إذا لم يشترط التتابع و لكن قصد ما هو المنسـبق من اللفظ عند إطلاقه و كان المنسـبق منه هو التتابع و ذلك كما إذا نذر صوم شهر و قلنا بانسياق الشهر إلى الهلالى، و لا إشكال فى اعتبار التوالى فيها أيضا لأن قصـد ما هو المنسبق من اللفظ مع انسـباق الشـهر الهلالى عن الشـهر يوجب قصد التتابع فى المنذور إجمالا لأن الشـهر الهلالى هو الشـهر الواقع بين الهلالين و لازمه التوالى كما يلزمه الابتداء به من أول الشـهر و جواز الاكتفاء به و لو كان ناقصا عن الثلاثين.

(الثالثة) ما إذا اشترط التفريق أو عمم فى قصده صريحا و لا إشكال فى عدم اعتبار التتابع فى هذه الصورة.

(الرابعـة) ما إذا كان المنذور مجردا عن التقييد بالتتابع و لـم يقصد ما ينسـبق اليه اللفظ أو لـم يكـن للفظ انسـباق الى التتابع و كان قصـده مطلق الصوم اللابشـرط عن التتـابع بمعنى عـدم لحـاظ شـىء معه حتى لحاظ كونه لا بشـرط أو الصوم المطلق، و قـد وقع الخلاف فى اعتبار التتابع فيها و المشـهور على عـدم اعتباره فيها للأصل و عـدم ما يدل على اعتباره، و المحكى عن ابى الصـلاح اعتباره فيها، قال إذا نذر صوم شهر و أطلق فإن ابتدء بشهر لزمه إكماله (انتهى).

و هذه العبارة ليست ظاهرة فى اعتبار التوالى فى هذه الصورة لاحتمال انطباقها على الصورة الثانية- أعنى ما كان قصده ما ينسـبق من اللفظ و كان المنسـبق منها هو التتابع، و عن ابن زهرة انه إذا نذر صوم شـهر فان نذر صوم شـهر فأفطر مضـطرا نبى، و ان كان مختـارا فى النصف الأـول اسـتأنف، و ان كـان فى النصف الثـانى اثم و جـاز له البناء، و حكى عن البراج بل عن المفيـد أيضا، و استدلوا له بانسباق الاتصال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۶

كما ينسـبق من نظائره مما جعل موضوعا لحكم شرعى كالثلاثة فى الحيض و أيام الاعتكاف و العشرة فى الإقامة و نحوها، حيث ان المقبر فيهـا هو المتوالى فها، بل لعل هـدا هو المـدرك لهم فى اعتبار التوالى فى جملـة من الكفارات التى ذكروا فيها وجوب التوالى ككفارة قضاء شـهر رمضان و الثمانيـة عشـر يوما لمتعمد الإفاضة من عرفات قبل الغروب و كفارة الحلق و نحوها إذ ليس لاعتباره فى شىء من تلك الموارد دليل بالخصوص، مع ان جلالتهم تأتى عن الإفتاء من غير دليل.

(و بالجملـة) فالكلاـم ينتهى إلى دعوى انسـباق الاتصـال من لفـظ المنـذور عنـد الإطلاق كما فى النظائر المـذكورة، و الانصاف صحة دعواه لا سيما فيما إذا كان المنذور مثل الشهر و الأسبوع و ثلاثة أيام و نحوها، و نتيجة ذلك هو اعتبار التوالى من المنذور الا فيما إذا قيده بعدم اعتباره فيه أو علم من قصده الصوم المطلق أو مطلق الصوم بمعنى الصوم اللابشرط حتى عن الإطلاق.

(و ربما يسـتدل) له بخبر الفضـيل بن يسار عن الباقر عليه السّـلام فى رجل جعل على نفسه صوم شـهر فصام خمسة عشـر يوما ثم عرض له أمر، فقال عليه السّـلام جاز له ان يقضـى ما بقى عليه، و ان كان أقل من خمسـة عشـر يوما لم يجز حتى يصوم شـهرا (و خبر موسـى بن بكير) عن الصادق عليه السّـلام فى رجل جعل عليه صوم شـهر فصام منه خمسة عشـر يوما ثم عرض له أمر، فقال عليه السّـلام ان كان صام خمسـة عشـر يوما فله ان يقضـى ما بقى، و ان كان أقل من خمسة عشـر يوما لم يجز حتى يصوم شـهرا تاما.

و أورد على الاسـتدلال بهـا بضـعف السـند و اعراض المشـهور عن العمـل بهمـا و احتمـال حملهمـا على ما إذا اشترط التتابع فى

المنذور. و ظهور هما فى المعذور و المختار لو منع ظهورهما فى المعذور مع انه لا قائل به فى المعذور.

[مسألة (۳) إذا فاته النذر المعين أو المشروط فيه التتابع]

مسألة (۳) إذا فاته النذر المعين أو المشروط فيه التتابع فالأحوط فى قضائه التتابع أيضا.
المشهور على عدم وجوب التتابع فى قضاء الصوم المنذور بالنذر المعين كنذر
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۷
صوم أيام البيض من هذا الشهر من هذه السنة مثلا- أو المشروط فيه التتابع كنذر صوم عشرة أيام متتابعا، للأصل السالم عن المعارض بعد أن كان القضاء بأمر جديد إذ الأمر به لا يقتضى ايتانه متتاليا إلا إذا ورد الأمر به كما ورد الأمر بأصل القضاء، خلافا للمحكى عن الشهيد (قد) فى الدروس حيث استقرب وجوب التتابع فى قضائه و تردد العلامة فى وجوبه فى القواعد.
و يمكن الاستدلال له بان القضاء هو الأداء و انما التفاوت بينهما فى الوقت و لذا قالوا انه فعل الشيء فى خارج وقته، فإذا كان الأداء متتاليا وجب ان يكون القضاء كذلك و إلا لزم التفاوت بينهما (و بان التتابع) الذى هو قيد الصوم المنذور منذور فكما يجب قضاء الصوم لكونه منذورا يجب قضاء قيده أيضا لأنه أيضا متعلق للنذر (و بما ورد) من قولهم عليهم السلام من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته و إذا كان الفائت هو الصوم المتتابع وجب ان يكون القضاء أيضا كذلك.
و الأقوى ما عليه المشهور لضعف هذه الوجوه بعد كون القضاء بالأمر الجديد (اما الأول) فلان المنذور إذا لم يؤت فى وقته ينحل وجوبه بانحلال النذر عند فوت وقته، و إذا لم يكن أمر بالقضاء لا- يكون ايتانه فى خارج وقته واجبا، و المفروض عدم دلالة الأمر بالقضاء على ايتانه متتاليا فإطلاقه يقتضى جواز الاكتفاء فى ايتانه لا على وجه التتابع (و مما ذكرناه يظهر) الجواب عن الثانى- أعنى القول بان التتابع أيضا منذور مثل أصل الصوم، إذ التتابع انما كان واجبا لأجل تعلق النذر به، و المفروض انحلال النذر بفوات وقته: و الصوم انما وجب قضائه لقيام الدليل على وجوبه، و لم يقم دليل على وجوب التتابع حتى يثبت به وجوب قضائه (و اما الوجه الثالث) اعنى التمسك بقولهم من فاتته فريضة (إلخ) ففيه انه مرسل غير ثابت و على تقدير ثبوته فيمكن ان يقال بظهوره فى فريضة الصلاة للانصراف، و على تقدير تسليم التعميم لغيرها فيمكن القول بانصرافه الى ما كان فريضة فى نفسها، لا ما يكون واجبا بنذر و شبهه (و بالجملة) فالظاهر فى هذه المسألة ما عليه المشهور و ان كان الاحتياط مما لا ينبغى تركه.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۸

[مسألة (۴) من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع]

مسألة (۴) من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع لا يجوز ان يشرع فيه فى زمان يعلم انه لا يسلم له بتخلل العيد أو بتخلل يوم يجب فيه صوم أخر من نذر أو إجارة أو شهر رمضان فمن وجب عليه شهر ان متتابعان لا يجوز له ان يبتدء بشعبان بل يجب ان يصوم قبله يوما أو أزيد من رجب و كذا لا- يجوز ان يقتصر على شوال مع يوم من ذى القعدة أو على ذى الحجة مع يوم من المحرم لتقصان الشهرين بالعيدين نعم لو لم يعلم من حين الشروع عدم السلامة فاتفق فلا بأس على الأصح و ان كان الأحوط عدم الاجزاء، و يستثنى مما ذكرنا من عدم الجواز مورد واحد و هو صوم ثلاثة أيام بدل هدى التمتع إذا شرع فيه يوم التروية فإنه يصح و ان تخلل بينها العيد فيأتى بالثالث بعد العيد بلا فصل أو بعد أيام التشريق بلا فصل لمن كان بمنى، و اما لو شرع فيه يوم

عرفة أو صام يوم السابع و التروية و تركه فى عرفة لم يصح و وجب الاستيناف كسائر موارد وجوب التتابع.

فى هذه المسألة أمور (الأول) من وجب عليه الصوم المعتبر فى صحته التتابع فليس له ان يشرع فيه فى زمان يعلم انه لا يسلم له و لا يحصل به الامتثال، و ذلك لتوقف الامتثال على الأمر به المنفى فى مثل ذلك الزمان الذى لا يصلح لإتيان المأمور به فيه، و لا إشكال فى عدم حرمة ذلك تكليفا بالحرمة الذاتية نظير حرمة صوم يوم العيد، نعم فى تحقق الحرمة التشريعية بالاتيان به زائدا على بطلانه وضعا تردد، أقواه ذلك بناء على سراية التشريع الى العمل المشرع به- كما حقق فى الأصول.

(الثانى) لا فرق فى عدم سلامة الزمان لان يقع فيه الصوم المتتابع بين ان يكون لأجل تخلل العيد فيه أو تخلل يوم يجب فيه صوم أخر من نذر معين أو إجارة أو شهر رمضان فمن وجب عليه شهر ان متتابعان لا يجوز له ان يبتدء بشعبان، بل يجب ان يصوم قبله يوما أو أزيد، و هذا على تقدير كون شعبان تاما واضح، حيث ان التتابع يتحقق بين شهر أيامه ثلاثون و يوم أو أزيد من شهر أخر، و على تقدير نقصه يتوقف على كفاية الشهر الهلالى إذا ابتدء بالصوم فى أثنائه و لا يلزم كونه ثلاثين متصلة، و قد اختلف فيه على قولين أصحهما ذلك- كما فى المسالك- و على كل تقدير يتوقف صحة الاكتفاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ١٩

بشعبان و يوم أو أزيد من رجب على عدم الفرق فى البوم الزائد على الشهر بين ان يكون سابقا عليه أو لاحقا به و فيه وجهان، الذى ينسبق الى الذهن هو الأخير أعنى لحوق اليوم بالشهر و تأخره عنه و ان مقتضى التدبر هو كون المراد صوم شهر و يوم زائد على الشهر سواء كان متقدما أو متأخرا.

و كذا لا يجوز له ان يقتصر على شوال مع يوم من ذى القعدة لنقصان شوال من اوله بيوم و هو يوم الفطر الذى يحرم صومه، فيجب عليه الإتيان بصوم شوال مع يومين من ذى القعدة لو كان شوال تاما أو ثلاثة أيام ان كان ناقصا- لو قلنا بان البدئة بالصوم فى أثناء الشهر يوجب اعتبار كون الشهر ثلاثين متصلة، و كذا لا يجوز ان يقتصر على ذى الحجة مع يوم من المحرم، و ذلك لنقصان ذى الحجة بالعيد بل لا يصح الإتيان بالصوم فى ذى الحجة إلا إذا شرع فيه بعد العيد فلا يعتد بما يصومه قبل العيد لحصول الفصل به. فإذا ابتدء باليوم الحادى عشر يتحقق التتابع بإكمال الصوم الى اليوم الحادى عشر من المحرم لو كان ذو الحجة تاما، و الى اليوم الثانى عشر من المحرم لو فرض نقصان ذى الحجة بناء على ما تقدم من القول باعتبار الثلاثين فى الشهر الأول إذا ابتدء بالصوم فى أثناء الشهر.

(الأمر الثالث) ما تقدم فى الأمرين السابقين انما هو فيما إذا علم حين الشروع بأنه لا يسلم الزمان له، و اما إذا لم يعلم به من أول الأمر و اتفق فى الأثناء ففى الصحة و إتمام الصوم بعد رفع الخلل مطلقا أو عدمها و وجوب الاستيناف و رفع الخلل كذلك، أو التفصيل بين ما كان الخلل بمثل فصل العيد أو شهر رمضان و بين ما كان بغير ذلك كالحيض و النفاس و المرض، وجوه: المصرح به فى نجاة العباء هو الأول، و عليه المصنف (قده) فى المتن (و يستدل له) بما ورد فى جواز البناء على ما مضى عند طرو العذر و عدم وجوب الاستيناف معللا بأنه مما غلب اللّه تعالى عليه و ليس على ما غلب اللّه عليه شيء، و مع عدم العلم بالتخلل يكون تخلله عذرا لا يجب معه الاستيناف.

و مختار غير واحد من الفقهاء هو الثانى لإطلاق النص الدال على وجوب الاستيناف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ٢٠

الشامل لصورة الجهل بتحقق الفصل ففى صحيح منصور بن حازم عن الصادق عليه السّلام فى رجل صام شعبان فى ظهار ثم أدركه شهر رمضان، قال يصوم شهر رمضان و يستأنف الصوم، فان صام فى الظهار فزاد فى النصف يوما قضى بقيته (و موثق محمد) عنه عليه السّلام: ان ظاهر فى شعبان و لم يجد ما يعتق ينتظر حتى يصوم رمضان ثم يصوم شهرين متتابعين، و ان ظاهر و

هو مسافر انظر حتى يقدم، و بأنه مع عدم سلامة الزمان للصوم المتتابع لا يكون مأمورا به فيه، و الأمر الظاهرى الناشى عن اعتقاد السلامة لا يقتضى الإجزاء، بل هو ليس إلا تخيل الأمر فليس هناك أمر أصلا حتى الأمر الظاهرى.

و المحكى عن الشهيد (قد) فى الدروس هو التفصيل، و لعل وجهه هو المنع عن صدق العذر فيما إذا كان المانع عن التتابع مثل مجىء شهر رمضان أو العيد، و صدقه فيما إذا كان مثل الحيض و النفاس، مع منع إطلاق الخبرين و شموله لما لا يعلم بالطرو و لعل ما فصله (قد) هو الأقوى إلا فيما إذا كان مع الغفلة عن اتفاقه أو مع الاعتقاد بعدم اتفاقه على نحو الجهل المركب حيث يصدق معه المعذورية حينئذ فان المدار على صدقها.

(الأمر الرابع) المشهور على انه يستثنى من عدم جواز الشروع فى زمان لا يسلم له التتابع فى الصوم فيما يجب فيه التتابع مورد واحد و هو صوم ثلاثة أيام بدل هدى التمتع إذا شرع فيه يوم التروية، فإنه يصوم بعدها يوم عرفة و يترك العيد ثم يصوم بعده بلا فصل أو بعد أيام التشريق لمن كان بمنى، و عن الحلى الإجماع عليه (و يدل عليه) من النصوص خبر عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السّلام فيمن صام التروية و يوم عرفة، قال يجزيه ان يصوم يوما أخر، و خبره الأخر عن ابى الحسن عليه السّلام كان أبو جعفر عليه السّلام يقول ذو الحجة كله من شهر الحرام، و من صام يوم التروية و يوم عرفة فإنه يصوم يوما أخر بعد أيام التشريق، و موثق يحيى الأزرق عن ابى الحسين عليه السّلام عن رجل قدم يوم التروية متمتعا و ليس له هدى فصام يوم التروية و يوم عرفة، قال يصوم يوما أخر بعد أيام التشريق.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢١

و لا يعارضها ما بظاهره يدل على انه إذا فات منه التتابع فقد فاته صيام ثلاثة أيام كمضر الواسطى: إذا صام المتمتع يومين لا يتابع اليوم الثالث فقد فاته صيام ثلاثة أيام فى الحج فليصم بمكة ثلاثة أيام متتابعات فان لم يقدر و لم يقم عليه الجمال فليصمها فى الطريق أو إذا قدم على اهله صام عشرة أيام متتابعات، و خبر حماد، و فيه: صيام ثلاثة أيام فى الحج قبل يوم التروية و يوم التروية و يوم عرفة، فمن فاته ذلك فليتسحر ليلة الحصبة (أى ليلة النفر) و يصبح صائما و يومين بعده و سبعة إذا رجع،- و غيرهما.

و وجه عدم المعارضة هو ان النسبة بين هذه الاخبار و بين الاخبار المتقدمة هى نسبة الظاهر و النص و العموم و الخصوص لدلالة الأخبار المتقدمة على جواز ترك التتابع فيما إذا صام يوم التروية و يوم عرفة بالنصوصية، و دلالة هذه الاخبار على فوت ثلاثة أيام فى الحج بالظهور، فيقدم الأخبار المتقدمة على هذه الاخبار، و مع الإغماض عن ذلك فبسقوط هذه الاخبار بإعراض الأصحاب عن العمل بها و لدعوى الحلى و العلامة (قدس سرهما) الإجماع على الاكتفاء باليومين قبل العيد فى حصول التتابع، فما عن المدارك من الميل الى خلاف ذلك قائلا ان الروايات بذلك ضعيفة و ان فى مقابلها أخبار أخر صحيحة السند دالة على خلاف ما تضمنته، فى غير محله.

و انما الكلام فى جهات (الاولى) ظاهر الأصحاب عدم جواز التأخير عما بعد العيد لمن لم يكن بمنى و عما بعد أيام التشريق لمن كان فيها لان المنساق من الأمر به بعد العيد أو بعد أيام التشريق هو بعد هما بلا فصل، و لان التتابع واجب و قد اغتفر الفصل بما ذكر لحرمة الصوم فيهما و لا عذر للتأخير بعدهما، كما إذا أفطر فى أثناء الشهرين لعذر من مرض و نحوه فإنه لا يجوز التأخير و لا التفريق فيما بقى بعد زوال العذر كما يأتى- فكذلك فى المقام.

خلافا للمحكى عن المستند، حيث جوز التأخير اختيارا ما لم يخرج ذو الحجة للأصل و إطلاق البعدية و قصور الأوامر الواردة فى النصوص عن إثبات التعجيل (و الأقوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢٢

هو الأول) لصحة دعوى الانسباق، و اما التأخير عن ذى الحجة فلعله لا يجوز بالاتفاق لاعتبار كون الثلاثة فى الحج بنص الآية

الكريمة.

(الثانية) مورد الاستثناء هو ما ذكر من صورة الشروع يوم التروية. فلو شرع يوم عرفة لم يصح الإتيان باليومين الآخرين بعد العيد أو أيام التشريق- بلا خلاف يوجد فيه عملا بالقاعدة من غير ما يوجب رفع اليد عنها، و كذا لا يصح لو شرع فى اليوم السابع و صام يوم التروية و تركه يوم عرفة فيجب الاستيناف على المشهور لما ذكر من القاعدة، خلافا للمحكى عن ابن حمزة فجوز الفصل بيوم عرفة و لم يظهر له وجه، لكن فى المختلف نفى عنه البأس لمطلوبية التشاغل بالدعاء فيه (و لا يخفى ما فيه) فان مطلوبية الدعاء لا يزاحم وجوب الصوم فيه كما ورد النصوص الدالة على وجوبه فى اليوم السابع و التروية و عرفة، مع انه على تقدير المزاحمة و ترجيح الدعاء و لو كان مستحبا على الصوم الواجب فيه لكان اللازم هو الاستيناف لا البناء و ايتان الباقى بعد العيد أو أيام التشريق.

(الثالثة) المشهور على جواز الشروع يوم التروية و تأخير اليوم الثالث عمدا و اختيار لإطلاق الأخبار المتقدمة خلافا للمحكى عن بعضهم من اختصاص الجواز بصورة الجهل و الغفلة، قال فى المسالك، و يظهر من بعض الأصحاب ان البناء مشروط بما لو ظهر العيد و كان ظنه يقتضى خلافه و الا استأنف، و لعل وجهه دعوى انصراف الأخبار المتقدمة إلى صورة الضرورة (و لا يخفى ما فيه) لعدم الانصراف بل حمل الأخبار المتقدمة على خصوص صورة الجهل حمل على الفرد النادر لعدم غفلة الناسك عن العيد غالبا، اللهم إلا إذا كان لأجل الاشتباه فى الهلال، فالأقوى تعميم الجواز لصورة العلم و العمد للإطلاق كما عليه المصنف (قد) فى المتن.

(الرابعة) الأكثر على انه لا يجوز الإتيان بباقى الأيام الثلاثة فى أيام التشريق لعموم ما دل على عدم جواز الإتيان بالصوم فيها لمن كان بمنى و صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السّلام عن رجل تمتع فلم يجد هديا قال فليصم ثلاثة أيام ليس فيها أيام التشريق، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۳

و نحوه صحيح ابن مسكان عنه عليه السّلام، و خبر الأزرق المتقدم الذى فيه: قال يصوم يوما أخر بعد أيام التشريق.

خلافا للمحكى عن ابن الجنيد فجوز ان يصوم ذلك فى أيام التشريق لخبر قداح عن الصادق عليه السّلام: من فاته صيام ثلاثة أيام فى الحج و هى قبل يوم التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفة فليصم أيام التشريق فقد اذن له، و خبر إسحاق عنه عليه السّلام عن أبيه ان عليا عليه السّلام كان يقول من فاته صيام الثلاثة أيام التى فى الحج فليصمها أيام التشريق.

و الأقوى ما عليه الأكثر، لضعف هذين الخبرين و اعراض الأصحاب عن العمل بهما و إمكان حملهما على التقية و ذهب الصدوق و والده و الشيخ فى المبسوط و النهاية إلى جواز صوم اليوم الأخر من أيام التشرين و هو اليوم الثالث عشر و تبعهم فى ذلك الحلى و صاحب المداك و الخراسانى فى الذخيرة- للأخبار الكثيرة المتظافرة الدالة عليه كصحيح حماد عن الصادق عليه السّلام: صيام ثلاثة أيام فى الحج قبل التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفة فمن فاته ذلك فليتسحر ليلة الحصبة يعنى ليلة النفر و يصبح صائما و يومين بعده و سبعة إذا رجع (و صحيح العيص) عن الصادق عليه السّلام فى متمتع يدخل فى يوم التروية و ليس له هدى، قال فلا يصوم ذلك اليوم و لا يوم عرفة و يتسحر ليلة الحصبة فيصبح صائما و هو يوم النفر و يصوم يومين بعده، و غير ذلك من النصوص.

و أورد فى الجواهر على الاستدلال بها بمعارضتها مع ما دل على المنع عن الإتيان بهذه الثلاثة فى أيام التشريق كخبر ابن سنان و خبر الأزرق و صحيح ابن مسكان و عموم ما يدل على حرمة صيام أيام التشريق و بضعف دلالتها على جواز الإتيان به فى اليوم الثالث عشر بإمكان كون المراد من صبحية الحصباء اليوم الذى بعدها، قال بل قيل انه المتبادر، فهو حينئذ الرابع عشر (انتهى).

و أورد عليه بان اخبار الجواز أخص مما دل على التحريم المطلق و تحريم خصوص الثلاثة أيام فإن التجويز فى اخبار الجواز انما

ورد فی خصوص الیوم الأخیر من أیام التشریق، و اما تضعیف دلالة أخبار الجواز علی جواز الصیام فی الیوم الثالث عشر

فمندفع بصراحة بعضها فی ذلک ففی صحیح رفاعة فی المتمتع لا یجد الهدی، قال یصوم قبل الترویة و یوم الترویة و یوم عرفة، قلت فإنه قدم یوم الترویة، قال یصوم ثلاثة أیام بعد التشریق، قلت لم یقم علیه جماله، قال یصوم یوم الحصبة و بعده یومین، قال قلت ما الحصبة، قال یوم نفره، قلت یصوم و هو مسافر، قال نعم، أ لیس هو یوم عرفه مسافرا، إنا أهل بیت نقول ذلک لقول اللّه عز و جل فَصِیٰامُ ثَلٰاثَةِ أَیّٰامٍ فِی الْحَجِّ (الحدیث) فانظر ما فیه من التصریح بکون یوم الحصبة من أیام التشریق، حیث قال علیه السّلام أولا: یصوم ثلاثة أیام بعد التشریق، ثم قال بعد سؤال السائل انه لم یقم علیه جماله: یصوم یوم و بعده یومین، ثم فسر الحصبة بأنه یوم النفر، مضافا الی ان المناسب لتسمیة یوم الحصبة بهذا الاسم هو کونه الیوم الثالث عشر الذی فیه الرمی، فإن الحصبة بالفتح من حصبته حصبا، ای رمیته بالحصباء.

(أقول) اما التصریح فی تلک الاخبار بکون یوم الحصبة من أیام التشریق فهو معارض بما یدل علی انه بعدها کالمروی عن تفسیر العیاشی عن الصادق علیه السّلام عن علی علیه السّلام، قال یصوم المتمتع قبل یوم الترویة بیوم و یوم الترویة و یوم عرفة فان فاته ذلک و لم یکن عنده دم صام إذا انقضت أیام التشریق: یتسحر لیلة الحصبة ثم یصبح صائما، و خبر معاویة بن عمار عن الصادق علیه السّلام عن متمتع لم یجد هدیا، قال علیه السّلام یصوم ثلاثة أیام فی الحج یوما قبل الرویة و یوم الرویة و یوم عرفة، قال قلت فان فاته ذلک، قال یتسحر لیلة الحصبة و یصوم ذلک الیوم و یومین بعده، قلت فان لم یقم علیه جماله أ یصومها فی الطریق، قال ان شاء صامها فی الطریق و ان شاء إذا رجع الی أهله- فإن ظاهره کون لیلة الحصبة بعد انقضاء الیوم الثالث عشر فینطبق یوم الحصبة علی الیوم الرابع عشر إذ هو الیوم الذی ینبعث الجمال للخروج من مکة و لا یمهل للناسک ان یصومه، و اما الیوم الثالث عشر فهو یوم النفر من منی الی مکة، و لا ینافی النفر عن منی مع صوم الناسک حتی یسئل عنه (و منه یظهر) إمکان حمل یوم النفر فی بقیة الأخبار الواردة فی المقام علی النفر من مکة، و لکنه بعید.

و فی صحیح البجلی عن الکاظم علیه السّلام فی جواب عباد البصری- قال علیه السّلام یصوم

صبیحة و یومین بعد ذلک فلا نقول کما قال عبد اللّه بن الحسن یصوم أیام التشریق فان جعفرا کان یقول ان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله أمر بلا لا ینادی ان هذه أیام أکل و شرب فلا یصومن احد (و قال فی مجمع البحرین) و لیلة الحصبة بالفتح بعد أیام التشریق و هو صریح فی کون یوم الحصبة هو الیوم الرابع عشیر لا یوم النفر، هذا مضافا الی انه لو أخذ بهذه الاخبار و قیل بجواز الإتیان بما بقی من صوم هذه الثلاثة فی الیوم الثالث لکان اللازم هو القول بوجوبه لما عرفت فی الأمر الثانی من وجوب المبادرة بعد العید أو أیام التشریق لرعایة التتابع مع انه لا قائل بالوجوب کما اعترف به فی المستند علی ما حکی عنه (و بالجملة) لا محیص عن القول بوجوب التأخیر عن أیام التشریق لإعراض الأصحاب عن العمل بمضمون ما دل علی جواز الصیام فی الیوم الثالث عشر- لو سلمنا دلالتها علی ذلک- و اللّه الموفق للصواب.

(الأمر الخامس) ان المحکی عن الصدوق و الشیخ و ابن حمزة جواز صوم یوم الأضحی و أیام التشریق فی کفارة القتل من القاتل فی أشهر الحرم لخبرین مرویین عن زرارة عن الباقر علیه السّلام بجواز ذلک، و سیأتی الکلام فی تحقیقه فی ذکر أقسام الصوم المحرم إنشاء اللّه تعالی.

[مسألة (۵) کل صوم یشترط فیه التتابع إذا أفطر فی أثنائه لا لعذر اختیارا یجب استینافه]

مسألة (۵) كل صوم يشترط فيه التتابع إذا أفطر فى أثنائه لا لعذر اختيارا يجب استينافه و كذا إذا شرع فيه فى زمان يتخلل فيه صوم واجب أخر من نذر و نحوه، و اما ما لم يشترط فيه التتابع و ان وجب فيه بنذر أو نحوه فلا يجب استينافه و ان أثم بالإفطار كما إذا نذر التتابع فى قضاء رمضان فإنه لو خالف و اتى به متفرقا صح و ان عصى من جهة خلف النذر.
فى هذه المسألة أمور (الأول) أجمع علماء الإسلام على انه إذا أفطر فى أثناء الشهر الأول أو بعد إكماله قبل ان يصوم من الشهر الثانى شيئا لغير عذر يجب استينافه و لا يعتد بما اتى به قبل الإفطار، و وجوب الاستيناف بذلك فى الشهرين المتتابعين إجماعى بالإجماع المحصل و المحكى متواترا حكاه غير واحد من الأساطين كالحلى فى السرائر و المحقق فى المعتبر و العلامة فى المنتهى و التذكرة و التحرير، و فى

الجواهر: و لا أجد خلافا فى غير الشهرين خصوصا فى الشهر المنذور تتابعه، و فى شرح النجاة أنه اعترف بالإجماع فى غير الشهرين غير واحد من الأصحاب.
و يدل على ذلك فى الشهرين من النصوص ما تقدم من الاخبار فى المسائل المتقدمة (كصحيح الحلبى) عن الصادق عليه السّلام: صيام كفارة اليمين فى الظهار شهر ان متتابعان- الى ان قال- و ان صام شهرا ثم عرض له شىء فأفطر قبل ان يصوم من الأخر شيئا فلم يتابع فليعد الصوم كله،- بناء على ان يكون المراد من قوله ثم عرض له شىء عروضه عمدا من غير عذر (و فى صحيح منصور بن حازم) فى رجل صام فى ظهار شعبان ثم أدركه شهر رمضان، قال يصوم شهر رمضان و يستأنف الصوم (و خبر سماعة) فى الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين يفرق بين الأيام، قال عليه السّلام إذا صام أقل من شهرا و شهرا فعليه ان بعيد الصيام،- الى غير ذلك من الاخبار.
و استدلوا لذلك أيضا بأنه لم يأت بالمأمور به و هو صوم شهرين متتابعين و لم يفعله فلا يخرج عن العهدة، و هذا الأخير لو تم لدل على وجوب الاستيناف فى كل صوم يشترط فيه التتابع سواء كان شهرين أو شهرا واحدا أو ثلاثة أيام (و قد أورد عليه فى الجواهر) بان الاستدلال مبنى على كون وجوب التتابع فيما يجب فيه شرطيا لا نفسيا تعبديا، و إثبات ذلك مستلزم للوازم يعسر الالتزام بها ككون الجميع عبادة واحدة، و كفاية نية واحدة للجميع، و منافاته مع حصر مفسدات الصوم الشامل للكفارات و غيرها بما عدا ذلك، و كون الشرط من الشرط المتأخر لكون صحة كل يوم متقدم متوقفا على صوم اليوم المتأخر، و معناه الظاهر منه مستحيل، و لو ثبت فى مورد بدليل فلا بد من الحمل على شرطية التعقب أو على الكشف الحكمى، و كلاهما بعيد يحتاج فى إثباته الى دليل قوى لا يمكن التخلص عنه المفقود فى المقام، و عليه فلا يبعد القول بكون كل يوم من الأيام عبادة مستقلة لا ربط لصحة بعضها بصحة الأخر و ان أوجب الشارع تتابعها (هذا ملخص ما فى الجواهر فى المقام).
و يرد عليه (أولا) ان الشرطية لا تقتضى كون الجميع عبادة واحدة، بل يمكن

ان تكون عبادتان مستقلتان مترتبتين تكون السابقة شرطا لصحة اللاحقة كما فى الظهرين و العشائين أو تكون اللاحقة شرطا لصحة السابقة كما فى أفعال الحج، فلا يلزم من القول بالشرطية كفاية نية واحدة للجميع، و منه ظهر عدم منافاة الشرطية مع ما دل على حصر المفسدات بما عدا التتابع، فان الحصر المذكور انما هو فى الصوم المطلق لا ما وجب فيه التتابع (و ثانيا) ان الشرط المتأخر على المعنى الصحيح منه من اشتراط التعقب أو الكشف الحكمى و ان كان محتاجا الى دليل قوى الا ان قيام الإجماع فى الشهرين و عدم وجدان الخلاف فى غيرهما مما ورد الأمر فيه بالتتابع كاف لإثبات الشرطية بالمعنى المذكور، فالحق صحة الاستدلال بما ذكروه من انه مع ترك التتابع لم يأت بالمأمور به فلا مقتضى للاجزاء، و اللّه الهادى.

(الأمر الثانى) قد مر فى المسألة الرابعة انه لا يجوز ان يشرع فيما يشترط فيه التتابع فى زمان يعلم ان لا يسلم له بتخلل يوم يجب صومه لنذر أو غيره، و ذلك لان هذا الزمان صار مشغولا بواجب أخر فلا يصح وقوع صوم الكفارة فيه، و ما قبله و ما بعده أيضا لا يقع فيه الكفارة لتخلل هذا الزمان بصوم غيره و هو ينافى التتابع المعتبر فيه.

(الأمر الثالث) ان ما لم يشترط فيه التتابع إذا وجب فيه لعارض من نذر أو شبهه لا يجب الاستيناف إذا أخل بالتتابع و لو عمدا، و ذلك لان النذر أو شبهه لا يوجب شرطية التتابع فى ما لم يشترط فيه ذلك، غاية الأمر تحقق حنث النذر بالتفريق فإنه بعد وقوع المأمور به لا محل لتداركه لانه كان واجبا فى ضمن واجب أخر، و المفروض تحقق ذاك الواجب و لا يصح ايتانه ثانيا لتدارك التتابع الواجب إذا لا معنى للامتثال عقيب الامتثال.

[مسألة (۶) إذا أفطر فى أثناء ما يشترط فيه التتابع]

مسألة (۶) إذا أفطر فى أثناء ما يشترط فيه التتابع لعذر من الأعذار كالمرض و الحيض و النفاس و السفر الاضطرارى دون الاختيارى لم يجب استينافه بل يبنى على ما مضى، و من العذر ما إذا نسى النية حتى فات وقتها بان تذكر بعد الزوال، و منه أيضا ما إذا نسى فنوى صوما أخر و لم يتذكر الا بعد الزوال، و منه ما إذا نذر قبل تعلق الكفارة صوم كل خميس فان

تخلله فى أثناء التتابع لا يضر به و لا يجب عليه الانتقال الى غير الصوم من الخصال فى صوم الشهرين لأجل هذا التعذر، نعم لو كان قد نذر صوم الدهر قبل تعلق الكفارة اتجه الانتقال إلى سائر الخصال.

فى هذه المسألة أمور (الأول) المشهور عند الأصحاب ان كلما يشترط فيه التتابع من كفارة أو نذر فى الشهرين أو الشهر الواحد أو غيرهما إذا أفطر فى أثنائه لعذر من مرض أو حيض و نحوهما لم يجب عليه الاستيناف بل يبنى على ما مضى بعد زوال العذر، و ليعلم ان مقتضى القاعدة هو وجوب الاستيناف مطلقا فإن الأصل فى الشرطية هو كونه شرطا على نحو الإطلاق الشامل لصورة العجز عنه و عدمه، و لازمه انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط، الا ان يقوم دليل على سقوط الشرطية فى صورة العجز و بقاء وجوب المشروط حينئذ، فلا بد من البحث فى المقام عن دلالة الدليل على ذلك (فنقول) اما فى الشهرين المتتابعين فقد ادعى الإجماع على عدم وجوب الاستيناف مع تعذر التتابع فى الأثناء، و نقل الإجماع عليه مستفيض بل متواتر.

(و يدل عليه) من النصوص صحيح رفاعة عن الصادق عليه السّلام عن رجل عليه صيام شهرين متتابعين فصام شهرا و مرض، قال يبنى عليه، اللّه حبسه، قلت امرأة كان عليها صيام شهرين متتابعين فصامت و أفطرت أيام حيضها، قال تقضيها، قلت فإنها قضتها ثم يئست من الحيض، قال لا تعيدها، اجزئها، و مثله صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام،- و صدره كما ترى دال على عدم قدح المرض بعد صوم شهر، و ذيله يدل على عدم قدح طرو الحيض مطلقا و كفاية الإتيان بما لم يأت به بعد زوال العذر، بل العلة المذكورة فى صدر الخبر- اعنى قوله عليه السّلام: اللّه حبسه- دالة على تعميم الحكم لحصول المرض بعد صوم أقل من شهر، و نحوه فى ذلك (خبر سليمان بن خالد) عن الصادق عليه السّلام فى رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة و عشرين يوما ثم مرض فإذا برء يبنى على صومه أم يعيد صومه كله، فقال عليه السّلام بل يبنى على ما كان صام، ثم قال هذا مما غلب اللّه عز و جل عليه، و ليس على ما غلب اللّه عز و جل عليه شىء.

و لا يعارض هذه الاخبار شىء إلا خبر جميل و محمد بن حمران عن الصادق عليه السّلام فى الرجل الحر يلزمه صوم شهرين متتابعين فى ظهار فيصوم شهرا ثم يمرض، قال يستقبل فان زاد على الشهر يوما أو يومين بنى على ما بقى (و خبر ابى بصير) قال

سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن قطع صوم كفارة اليمين و كفارة الظهار و كفارة الدم، فقال عليه السلام ان كان على رجل صيام شهرين متتابعين فأفطر أو مرض فى الشهر الأول كان عليه ان يعيد الصيام و ان صام الشهر الأول و صام من الشهر الثانى شيئا ثم عرض له ما فيه العذر فإنما عليه ان يقضى- لكن هذين الخبرين ليسا بحجة لإعراض الأصحاب عنها على ما هو طريقتنا فى حجية الخبر، فلا نحتاج الى تكلف وجه الجمع بينهما و بين الاخبار السابقة بحملهما على ما يوافقها- كما فعله فى الجواهر- بحملهما على كون المرض العارض على حد لا يمنع من الصوم فلا يكون عذرا، أو على عدم المبادرة على الصوم بعد ارتفاعه، أو على التقية لما يحكى عن الشافعى فى أحد قوليه من اختصاص العذر بالحيض دون المرض، هذا مع ما فى الجميع من البعد بل إبائهما عنه و تصريح خبر ابى بصير بكون العارض عن عذر فى قوله عليه السّلام: ثم عرض له ما فيه العذر، و هو غير قابل لحمل المرض على ما لا يمتع من الصوم، و لتأخر عصر الشافعى عن عصر الصادق عليه السّلام المانع لحمل الخبر على التقية (نعم) يمكن ان يقال بتقديم الأخبار السابقة على الخبرين لكونها أقوى ظهورا فى عدم وجوب الاستيناف من جهة استظهارها بذكر العلة- أعنى كون ذلك من أجل ان اللّه سبحانه حبسه أو انه مما غلب اللّه عز و جل عليه.

و اما صحيح الحلبى المتقدم فى المسألة الاولى فهو محمول على ما كان الشىء العارض للإفطار مما لا يكون عذرا مانعا فيكون الإفطار من قبيل الإفطار العمدى الواقع عن اختيار، و ذلك بقرينة قوله عليه السّلام: و التتابع ان يصوم شهرا و يصوم من الأخر أياما أو شيئا منه فان عرض له شىء يفطر منه ثم قضى ما بقى عليه،- حيث ان المراد منه هو العروض بالاختيار، و لو سلم شموله لما لا يكون بالاختيار فهو يكون بالإطلاق، فيقيد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٩، ص: ٣٠

بما مر مما يدل على عدم الاستيناف مع العذر فى صورة الإفطار مع العذر فى ما إذا لم يتحقق التتابع بصوم شهر شىء من الشهر الأخر، هذا فى الشهرين المتتابعين.

و اما الشهر الواحد فالمشهور فيه أيضا عدم الاستيناف بل عن شرح الروضة انه مما اتفقت عليه كلمة الأصحاب، و يدل عليه عموم العلة المذكورة فى الاخبار المتقدمة و مكاتبة الحسين بن سعيد الى الرضا عليه السّلام، و فيها: جعلت فداك رجل نذر ان يصوم أياما معلومة فصام بعضها ثم اعتل فأفطر، أ يتبدئ فى صومه أم يحتسب بما مضى، فكتب اليه:

يحتسب بما مضى.

و عن الشيخ فى النهاية ما يظهر منه انه مع العذر يجب عليه الاستيناف، حيث يقول: من نذر ان يصوم شهرا متتابعا فصام خمسة عشر يوما و عرض له ما يفطر فيه وجب عليه صيام ما بقى من الشهر، و ان كان صومه أقل من خمسة عشر يوما كان عليه الاستيناف (و فى المدارك) التصريح بالاقتصار فى عدم الاستيناف على صوم الشهرين خاصة فحكم بوجوب الاستيناف فيما عداه من الشهر الواحد و الثلاثة أيام مطلقا الا ثلاثة أيام فى يدل الهدى لمن صام يومين و حصل الفصل بالعيد، و استدل بأن الأصل يقتضى بقاء المكلف تحت عهدة التكليف إلا إذا ثبت خلافه، و ما ذكره (قده) جيد من حيث الكبرى، حيث قلنا ان الأصل فى الشرطية هو إطلاقها بالنسبة إلى صورة العذر عن ايتان الشرط و عدمه، و لكن الكلام فى الصغرى اعنى عدم قيام الدليل على خلاف الأصل المذكور، و الانصاف تمامية الاستدلال بعموم العلة مع انضمامه بالمكاتبة المتقدمة مضافا الى الشهرة المحققة المؤيدة بدعوى اتفاق كلمة الأصحاب على عدم الاستيناف و ربما يستدل بوجوب الاستيناف فى الفرض المذكور- أعنى فى الشهر الواحد الذى وجب صومه متتابعا إذا صام الأقل من خمسة عشر يوما- بخبر موسى بن بكير عن الصادق عليه السّلام فى رجل جعل عليه صوم شهر فصيام منه خمسة عشر يوما ثم عرض له أمر، فقال ان كان صام خمسة عشر يوما فله ان يقضى ما بقى، و ان كان أقل من خمسة عشر يوما لم يجز حتى يصوم شهرا تاما (و خبر الفضيل بن يسار) عن الباقر عليه السّلام

فى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۱
رجل جعل على نفسه صوم شهر فصام خمسة عشر يوما ثم عرض له أمر، فقال جاز له ان يقضى ما بقى عليه، و ان كان أقل من خمسة عشر يوما لم يجز. حتى يصوم شهرا،- بناء على ان يكون المراد من عروض الأمر هو العروض بغير اختيار منه فيكون دالا على وجوب الاستيناف فيما كان ترک التتابع لعروض العذر الموجب للإفطار فبل إكمال خمسة عشر يوما.
و لكن يرد على الاستدلال بهما ان الظاهر منهما هو إطلاقهما بالنسبة إلى عروض الأمر الاختيارى و غيره لا- خصوص غير الاختيارى منه، و حينئذ فيقيد هذا الإطلاق بعموم التعليل المتقدم و مكاتبة الحسين بن سعيد، و اما دعوى ظهور هما ابتداء فى صورة العمد مستظهرا بان الأمر يطلق على ما هو اختيارى و هو من أفعال العبد لا ما هو من العوارض القهرية الخارجة عن الاختيار فقيه انه ممنوع، و لا ظهور للفظة- الأمر- فيما ذكر، بل الانصاف ما ادعيناه من شموله لصورتى القهر و الاختيار، كما ان دعوى ضعفهما سندا أيضا مدفوعة بكونهما معمولا بهما عند الأصحاب كما يظهر فى المسألة السابقة (و بالجملة) فالأقوى هو تساوى الشهر الواحد و الشهرين فى الحكم المذكور سواء كان طرو العذر قبل بلوغ النصف أو بعده.
و اما فيما عدا الشهر و الشهرين كالثمانية عشر و الثلاثة أيام فالمشهور على ما استظهره صاحب الجواهر (قده) من فحاوى كلامهم هو عدم وجوب الاستيناف، و عن الانتصار الإجماع عليه فى الصوم المتتابع على وجه الإطلاق، و عن الغنية الإجماع عليه فى كفارة الحلق و كفارة اليمين، و استدلوا له بما تقدم من عموم التعليل بان ما غلب اللّه عليه فلا شيء فيه و كذا إطلاق مكاتبة الحسين بن سعيد المتقدمة بعد القطع بعدم الفرق بين الصوم المنذور و غيره.
خلافا للمحكى عن المبسوط و الجمل و الاقتصاد و الجامع و قواعد العلامة و الدروس و اللمعة و المسالک و الروضة من وجوب الاستيناف فى كل ثلاثة أيام يجب التتابع فى صومها- إذا حصل العذر المانع إلا فى الثلاثة فى بدل الهدى للمتمتع إذا
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۲
صام يومين قبل العيد فحصل الفصل بيوم النحر و أيام التشريق، و استدلوا له بقاعدة عدم الاجزاء عند عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه الا فيما قام الدليل على الاجزاء و لم يقم دليل عليه فيما عدا الشهر و الشهرين، لقول الصادق عليه السّلام فى صحيح الحلبى المتقدم فى المسألة الاولى: و صيام ثلاثة أيام فى كفارة اليمين متتابع و لا يفصل بينهن، و قوله عليه السلام فى صحيح ابن سنان كل صوم يفرق إلا- ثلاثة أيام فى كفارة اليمين- بناء على ارادة عدم جواز التفريق فى المستثنى- اعنى صوم كفارة اليمين- و لو كان لعذر، و ذلک لانه لولاه لكان الحكم فى المستثنى منه على خلاف الإجماع أو لزوم تخصيص الأكثر، لكثرة ما يجب فيه التتابع غير كفارة اليمين من أقسام الصوم خصوصا الكفارة، و هذا بخلاف ما إذا أريد من المستثنى منه جواز التفريق مع العذر فيقال كل صوم يجوز التفريق فيه مع العزر إلا- فى كفارة اليمين فإنه لا- يجوز التفريق فيها و لو كان العذر بل يجب الاستيناف.
و هذا غاية يمكن الاستدلال به لهذا القول، و قد ظهر أن العمدة فيه هو دعوى عدم ما يدل على الاجزاء بما اتى به قبل طرو العذر، و قد عرفت دلالة عموم التعليل على الاجزاء، و اما ما فى صحيح الحلبى فالظاهر منه هو انه لبيان أصل وجوب التتابع فى كفارة اليمين فى مقابل ما لا يجب فيه التتابع كقضاء شهر رمضان- لا بيان حكم المعذور فى تركه: و حينئذ فيكون عموم التعليل بما غلب اللّه عليه دالا- على الاجزاء فيها أيضا، و اما ما فى صحيح ابن سنان فيمكن حمله على ففى التفريق فى كفارة اليمين اختيارا بعد تجاوز النصف، فيكون المنفى فى كفارة اليمين هو التفريق الثابت بعد تجاوز النصف فى سائر الكفارات، و لا مرجح لحمله على التفريق لعذر إذ لا شاهد له، هذا مضافا الى ان مفاد الخبر هو عدم جواز التفريق فى خصوص كفارة اليمين لا غيرها

مما يجب فيه صوم ثلاثة أيام ككفارة الحلق عمدا و كفارة الإفطار فى قضاء شهر رمضان مع ان المحكى عنهم هو القول بوجوب الاستيناف مع الفصل لعذر إلا فى الثلاثة أيام بدل الهدى بالفصل بالعيد، و صحيح ابن سنان لا يثبت ذلك. فالمتحصل من هذا الأمر هو صحة ما ذكره فى المتن من عدم وجوب الاستيناف إذا كان طرو الفصل لعذر سواء كان

فى الشهرين أو الشهر الواحد أو ثلاثة أيام و لو كان فى كفارة اليمين.

(الأمر الثانى) أطلق بعضهم كالمحقق فى الشرائع تعليق الحكم على العذر من غير تفصيل فى العذر، و أطلق آخرون تعليقه على حصول الاضطرار من غير فرق فى أقسامه، و قصر بعضهم بذكر المرض و الحيض، و المحكى عن الصدوق (قده) هو ذكر المرض خاصة، فلا بد من تفصيل الكلام فى البحث عن ذلك، فتقول اما المرض فما كان حاصلا منه بغير اختيار من العبد فلا إشكال فى كونه عذرا، و ذلك لكونه مما غلب اللّه عليه، و اما إذا كان حدوثه بفعل المكلف ففى كونه عذرا موجبا لجواز البناء على ما اتى به وجهان مبنيان على ان المراد مما غلب اللّه عليه هو ما كان بفعله تعالى و ان كان ذلك بسبب من العبد و اختياره فعل ما يوجب المرض، أو ان المراد خصوص ما لم يكن للعبد فيه اختيار، و ظاهر إطلاق النهاية هو الأول، و سيجيء تحقيقه فى حكم السفر.

(و اما الحيض) فلا إشكال فى كونه عذرا إذا لم يكن بفعل ما يوجبه، و هو المعروف بين الفقهاء بل لم يعرف فيهم قائل بخلافه، و اقتصار الصدوق بذكر المرض لا يدل على نفيه فى الحيض، و يدل عليه عموم التعليل بما غلب اللّه تعالى عليه و وقوع التصريح فى خبر رفاعة- و ان كان مورده خصوص الشهرين المتتابعين، كما ان إطلاقه يقتضى عدم الفرق بين قرب حصول يأسها و عدمه فلا يجب الانتظار فى الأول، و لا بين ان يكون صيام الشهرين على وجه التعيين أو التخيير، فلا يجب اختيار غير الصوم من الخصال مع التمكن. و اما الحيض الحارث بفعلها ما يوجبه فسيجيء حكمه (و مما ذكرناه يظهر) حكم النفاس أيضا.

و اما السفر ففى كونه عذرا مطلقا و لو كان اختياريا بلا ضرورة فيه، أو عدمه مطلقا و لو كان ضروريا مضطرا فيه أو مكرها عليه، أو التفصيل بين الاختيارى منه و غيره (وجوه) قوى أولها فى الجواهر، و قال ما حاصله ان تجويز السفر له مع المنع من الصوم فيه حبس من اللّه سبحانه إياه عن الصوم و انه مما غلب اللّه عليه باعتبار تحريم

الصوم فى السفر، فيكون قوله ما غلب اللّه تعالى عليه كناية عن كل ما ينافى الصوم إذا لم يكن من قبل المكلف، و مرجع ذلك هو انحصار ما ينافى التتابع بتعمد الإفطار فيما لا مانع من الصوم فيه من قبل الشارع، فلا ينافيه ما إذا كان هناك مانع من الصوم و لو كان إيجاد المانع بفعل المكلف كالسفر الاختيارى.

(و المحكى عن الوسيلة) و السرائر و ظاهر الخلاف هو قاطعية السفر للتابع مطلقا و لو كان مضطرا فيه، لعدم صدق كونه مما غلب الله تعالى عليه بعد ان كان باختيار منه و لو اضطرارا كالاضطرار الى مبيع ما له فلا ينافى الاختيار بمعنى كونه من فعل العبد و مستندا اليه، و هذا بخلاف المرض و الحيض فان حصولهما ليس من فعل المكلف و ان كان سببهما بفعله، و اما السفر فهو من فعل المكلف و لو حصل له الاضطرار فيه.

و استحسن المحقق فى المعتبر الفرق بين السفر الضرورى و الاختيارى بجواز البناء فى الأول و عدمه فى الثانى، و المحكى عن العلامة القطع به و اختاره فى الدروس فيما إذا حدث سببه بعد الشروع فى الصوم.

(و هذا الأخير هو الأقوى لصدق غلبة اللّه عليه فى السفر الضرورى دون الاختيارى، أما صدقه فى الأول فلكون المكلف مضطرا الى السفر فيكون اختياره له لأجل اضطراره، فيكون حاله فى دفع الاضطرار بالسفر كحاله فى تناول المفطر لأجل اضطراره فى

تناوله بالمرض، و اما عدم صدقه فى السفر الاختيارى فلان المستظهر من غلبة اللّه تعالى عليه هو ما كان بفعله تعالى تكوينا كالمرض و الحيض، و المنع الشرعى عن الصوم فى السفر و ترخيصه إياه للسفر ليس فعلا تكوينيا له سبحانه.

(و مما ذكرنا يظهر) نفى الفرق فى المرض و الحيض بين ما كان بفعل ما يوجبهما اختيارا و عدمه بل و كذا فى السفر الاضطرارى لا فرق بين ما كان حصول الاضطرار الى السفر باختيار منه و غيره لظهور المدار فى صدق غلبة اللّه عليه و هو حاصل فى جميع الصور لكون الاضطرار و المرض و الحيض بفعله سبحانه و ان كان

سببها من المكلف، و لكن المسألة لا تخلو من شوب اشكال، و مما ذكرناه ظهر حال سائر الأعذار كالحامل و المرضعة إذا خافتا على الولد- و ان وقع الخلاف فيهما- لكن الأقوى فيهما أيضا هو جواز البناء على ما مضى لو فرض تجدد العذر فى الأثناء، و ذلك لصدق غلبة اللّه سبحانه عليهما تكوينا.

(الأمر الثالث) لو نسى النية فى بعض أيام الشهر حتى فات محلها ففى المدارك انه يفسد صوم ذلك اليوم، قال: و هل ينقطع التتابع بذلك، قيل نعم لان فساد الصوم يقتضى عدم تحقق التتابع و قيل لا لحديث الرفع و ظاهر التعليل المستفاد من قوله عليه السلام:

اللّه حبسه و ليس على ما غلب اللّه عز و جل عليه شىء و استشكل عليه فى الحدائق بأن النسيان ليس من فعله تعالى و انما هو من الشيطان كما يدل عليه قوله تعالى فَأَنْسٰاهُ الشَّيْطٰانُ ذِكْرَ رَبِّهِ و قوله تعالى وَ مٰا أَنْسٰانِيهُ إِلَّا الشَّيْطٰانُ أَنْ أَذْكُرَهُ، و قوله تعالى وَ إِمّٰا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطٰانُ (الآية).

و لا يخفى انه لا دليل على حصر سبب النسيان بالشيطان، و الايات المباركات لا تدل الأعلى وقوعه منه لا على انحصار كل نسيان من كل احد بكونه منه، و يؤيد وقوعه منه تعالى ما ذكره الصدوق فى باب سهو النبى صلى اللّه عليه و آله من انه اسهاء من اللّه سبحانه لا انه سهو من الشيطان، مع إمكان ان يقال ان المراد من التعليل هو ما يقابل الإفطار الاختيارى و لو كان بتوسط مخلوق، و فى حكم نسيان النية من نام عن النية حتى فات محلها، فإنه أيضا لا يضر بالتتابع، أو نسى أنه مشغول بالصوم المتتابع و نوى صوما أخر و لم يتذكر الا بعد الزوال، حيث انه لا يضر بالتتابع و ان لم يقع منه اليوم الصوم الذى يجب فيه التتابع.

(الأمر الرابع) لو نذر قبل تعلق الكفارة أن يصوم كل خميس مثلا إلى أخر عمرة انعقد نذره فلا يخلو له الزمان للتتابع لتخلل صوم النذر، و لكن ذلك لا يضر بالتتابع لصدق الحبس و غلبة اللّه تعالى عليه، و عليه فلا يجب عليه الانتقال الى غير الصوم

من الخصال لو كان وجوب الصوم تخييريا كما لا يجب على المرأة الانتقال الى غيره لعروض المانع لها من الصوم فى كل شهر هكذا صرح فى الجواهر و افتى به فى نجاة العباد و تبعه المصنف فى المتن.

لكن الحكم بعدم انقطاع التتابع مشكل لما تقدم منا من استظهار كون الحبس و الغلبة من اللّه تعالى بفعله التكوينى لا الحكم الشرعى، و الحبس عن الصوم المتتابع فيه ليس لأمر تكوينى بل لحكم الشارع بوجوب الوفاء بالنذر، فالظاهر وجوب اختيار غير الصوم لو كان وجوبه تخييرا و تمكن من غيره من الخصال.

و اما مع كون الصوم المتتابع فيه واجبا تعيينا و لو لأجل عدم التمكن من غيره فيحتمل انحلال النذر لتبين عدم رجحان متعلق النذر فى زمان الإتيان به كما لو نذرت المرأة صوم كل خميس مثلا ثم تزوجت و زاحم الصوم المنذور لاداء حق الزوج، و لعل الأظهر عدم انحلال النذر و عدم إضرار التخلل بالتتابع فيأتى بالباقى متتابعا لقاعدة الميسور لو لم يمنع عن إجرائها فى الشروط عند تعذرها.

(هـذا إذا كان النـذر قبل وجوب الصوم المتتابع فيه، و اما النذر بعد وجوبه فان كان وجوب الصوم تخييريا فالظاهر صحة النذر و تعين غير الصوم من بقية الخصال، و ان كان وجوبه تعيينيا فالظاهر فساد النذر و عدم انعقاده رأسا لإخلاله بالواجب الفعلى.
و منه ظهر حكم ما لو نـذر صوم الـدهر ثم وجب عليه صوم الكفارة فإنه مع التخيير ينتقل إلى بقيـة الخصال و مع الترتيب كصوم كفـارة الظهار يكون الصوم حينئـذ ملحقا بصورة عـدم التمكن منه لان المنع الشـرعى كالمنع العقلى فينتقل إلى الإطعام، و اما مع التعين كما إذا تعذر سائر الخصال فيحتمل انحلال النذر بالنسـبة إلى زمان أداء صوم الكفارة لتبين عدم رجحان متعلقة فى ظرف الإتيـان به، و الاحتيـاط يقتضـى الإتيـان بالصوم بمقـدار ما يجب فى الكفارة بقصـد ما فى ذمته من غير تعيين الصوم المنـذور أو الكفارة، و اللّه العالم.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ٣٧

[مسألة (٧) كل من وجب عليه شهران متتابعان]

مسألة (٧) كل من وجب عليه شـهران متتابعان من كفارة معينة أو مخيرة إذا صام شهر أو يوما متتابعا يجوز له التفريق فى البقية و لو اختيارا لا لعذر، و كذا لو كان من نذر أو عهد لم يشترط فيه تتابع الأيام جميعا و لم يكن المنساق منه ذلك، و الحق المشهور بالشـهرين الشـهر المنذور فيه التتابع فقالوا إذا تابع خمسة عشر يوما منه يجوز له التفريق فى البقية اختيارا، و هو مشكل فلا يترك الاحتياط فيه بالاستيناف مع تخلل الإفطار عمدا و ان بقى منه يوم كما لا إشـكال فى عدم جواز التفريق اختيارا مع تجاوز النصف فى سائر أقسام الصوم المتتابع.
فى هذه المسألة أمور (الأول) من وجب عليه شـهران متتابعان فى كفارة يكفيه فى حصول التتابع صوم شـهر و يوم متتابعا و يجوز التفريق فى البـاقى اختيـارا و لو من غير عـذر خلافا لما عن محتمل النهايـة من اختصاص ذلك بحال العجز، و قـد تقـدم تفصـيل ذلك فى الأمر الثانى من الأمور المـذكورة فى شـرح المسألـة الاولى من هذا الفصل كما سـبق فى الأمر الثالث هناک ان التفريق بعد التتابع المذكور لا اثم فيه و لا حرمة فيه تكليفا خلافا لما عن المفيد و السيد و غيرهما من حصول الإثم، و تقدم هناک وجه ضعف هذا القول فلا نعيد.
(الأمر الثانى) ما ذكر من كفاية التتابع بصوم شـهر و يوم لا اشكال فيه فى صوم الكفارة، و هل يجرى ذلک فى الشهرين المنذور صومهما أو يختص ذلک بصوم الكفارة، الظاهر انه يختلف ذلک باختلاف كيفية النذر فان كان صريح النذر أو المنساق منه هو التتابع فى جميع الشـهرين فالظاهر عدم جواز التفريق أصلا و لو كان الباقى يوما واحدا، و اما إذا قصد التتابع مطلقا أو قصد التتابع الشـرعى فالظاهر إلحاق النـذر بالكفارة فى ذلک، فاق بعض الاخبار المتقدمة فى المسألة الاولى و ان كان مختصا بصوم الكفارة كصـحيح جميل و محمد بن عمران و صـحيح الحلبى و صـحيح أبى أيوب، الا ان بعضـها الأخر مطلق بالنسبة الى كل من وجب عليه شـهران متتابعان كموثق سـماعة، قال سـئلته عن الرجل يكون عليه شـهران متتابعان أ يفرق بين الأيام، فقال ان صام أكثر من شهر فوصله ثم عرض له أمر فأفطر فلا بأس (الحديث) و مثله ما لو قيد التتابع بالعرفى منه
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ٣٨
فان التتابع بعد تفسـير الامام عليه السّلام يكون معناه هو التتابع بين الشهر الأول و الشهر الثانى و لو بشىء من الشهر الثانى لا تتابع جميع أيامهما (و بعبارة أخرى) يكون معناه هو كون شـهر بعـد شـهر و هـذا يصدق بتتابع بعض الشـهر الثانى للشـهر الأول، و اللّه العالم.
(الأمر الثـالث) المشـهور هو إلحاق الشـهر المنـذور فيه التتابع بالشـهرين فإذا تابع فى خمسـة عشر يوما جاز له التفريق فى الباقى

اختيارا، و عن الحلى الإجماع عليه مدعيا تواتر الاخبار به عن الأئمة الأطهار عليهم السلام (فمنها) خبر فضيل بن يسار المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السّلام فى رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوما ثم عرض له أمر، فقال جائز له ان يقضى ما بقى عليه، و ان كان أقل من خمسة عشر يوما لم يجز حتى يصوم شهرا تاما (و خبر موسى بن بكير) عن الصادق عليه السّلام فى رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوما ثم عرض له أمر، فقال ان كان صام خمسة عشر فله ان يقضى ما بقى، و ان كان أقل من خمسة عشر يوما لم يجز حتى يصوم شهرا تاما.

و ربما يناقش فى هذا الحكم كما فى المدارك بالمنع عن صحة التمسك بالخبرين لقصور هما سندا و دلالة لضعف سندهما و عدم ظهورهما فى رفع اليد عن التتابع عمدا (و لكنها مندفعة) لانجبار ضعف السند بعمل المشهور بهما و قصور دلالتهما بإطلاق قوله عليه السلام فيها ثم عرض له أمر و شموله لما كان عن عمد أو عن عذر، غاية الأمر تقييده فيما إذا كان عن عذر إذا كان أقل من خمسة عشر يوما بما تقدم من الاخبار الدالة على جواز الاكتفاء بما مضى معللا بان ما غلب اللّه تعالى فليس عليه شيء.

و قد يدعى ظهور الأمر فى قوله عليه السّلام ثم عرض له أمر فى الأمر الاختيارى و ما كان من فعل المكلف عامدا لا ما هو حادث قهرى (و لكنها ممنوعة) بعدم كون ذلك متبادرا عند العرف، و لعل اشكال المصنف فى هذا الحكم فى المتن و نهيه عن ترك الاحتياط لأجل المناقشة المذكورة فى التمسك بالخبرين سندا و دلالة، و لا وجه له- و ان كان الاحتياط حسنا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩

و لا حاجة الى تجاوز النصف بيوم- كما فى الشهرين، لعدم اشتراطه فى الخبرين و انما جعل المناط فى الحكم بالاجتزاء فيهما صيام خمسة عشر يوما لا أزيد منه، فما عن الوسيلة من اعتبار الزيادة على النصف لا وجه له الا القياس على الشهرين، و هو باطل مضافا الى انه مع الفارق لما تقدم الإشارة إليه من ان التتابع فى الشهرين- بعد قيام الدليل بتفسيره بتتابع شهر و يوم- يكون معناه هو مجرد كون شهر عقيب شهر لا تتابع جميع أيام الشهرين، و هذا المعنى منتف فى الشهر الواحد فيحتاج الاجتزاء ببعض أيامه إلى دليل. فمع التمسك بالخبرين ينبغى ان يقال بالاجتزاء بخمسة عشر يوما الذى هو مؤداهما، و مع الإشكال فى العمل بهما لا محيص عن الإشكال فى أصل الحكم، و اللّه العاصم.

(الأمر الرابع) المشهور على عدم جريان الحكم المذكور فى غير الشهر المنذور صومه كصوم الشهر الواحد الواجب فى قتل الخطأ مع كون القاتل رقا لا- حرا، فان عليه نصف ما على الحر من الكفارة، و ذلك لاختصاص دليل الحكم- اعنى الخبرين المتقدمين- بمورد النذر لظاهر قوله فيهما- فى رجل جعل عليه صوم شهر- خلافا للمحكى عن الشيخ فى المبسوط و الجمل، و العلامة فى بعض كتبه، و لعله لتعميم قوله: جعل عليه صوم شهر بإيجابه عليه بقتل الخطأ و انه بالقتل قد أوجب على نفسه صيام الشهر، و لكنه بعيد، لظهور الجعل فى كونه بمثل النذر و العهد و اليمين، كما انه لا وجه لإلحاق غير الشهر الواحد به فى هذا الحكم كما لو نذر صوم عشرين يوما، فلا وجه للاجزاء بصوم عشرة أيام متتابعا فى جواز التفريق فى الباقى، و عن الشيخ جريان الحكم فيما لو نذر صوم سنة، و لم نعثر له على دليل فى ذلك، و اللّه الهادى.

[مسألة (٨) إذا بطل التتابع فى الأثناء]

مسألة (٨) إذا بطل التتابع فى الأثناء لا يكشف عن بطلان الأيام السابقة، فهى صحيحة و ان لم تكن امتثالا للأمر الوجوبى و لا الندبى لكونها محبوبة فى حد نفسها من حيث انها صوم، و كذلك الحال فى الصلاة إذا بطلت فى الأثناء فإن الأذكار و القراءة صحيحة فى حد نفسها من حيث محبوبيتها لذاتها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠

الصحة فى العبادات بمعنى انطباق المأتى به مع ما هو مراد المولى، و هى بهذا المعنى يترتب عليها أمران لازمان لها (أحدهما) استحقاق الثواب و سقوط العقاب (و ثانيهما) اجزاء المأتى به عن المأمور به و عدم وجوب الإعادة و القضاء، و المتكلم يبحث عن الصحة باعتبار لازمها الأول لأن نظره الى ما يستحق به الثواب و يباعد عن العقاب، و الفقيه يبحث عنها باعتبار لازمها الثانى لأن المهم عنده هو ما يسقط به الإعادة و القضاء (إذا تبين ذلك فاعلم) ان حكم المصنف (قده) بالصحة فى فرضى المسألة لا يخلو من المسامحة لأن صوم الأيام السابقة- إذا لم يكن مأمورا به بأمر وجوبى و لا ندبى- لا ينطبق على المأمور به فلا تكون فى ايتانها موافقة للأمر و لا يكون مجزيا و مسقطا للإعادة و القضاء بل يجب استينافها، و كونها محبوبة لذاتها و ان كان مما لا كلام فيه ضرورة ان الصوم جنة من النار و ان الجوع بمعنى ترك الأكل من أوصاف الملائكة و المقربين و ليس كالأكل و الشرب و نحوها لكن الصحة بمعنى انطباقه مع ما هو المحبوب ذاتا و كونه إتيانا لما هو مصداق المحبوب و ترتب الأثر عليه من المثوبة منوطا بما إذا كان الباعث فى ايتانه هو ذلك، و المفروض انه لم يؤت كذلك، فالحكم بالصحة و ان كان لم يكن امتثالا مما لا وجه له.

نعم هنا شيء و هو ان المأمور به إذا كان تدريجيا كصوم كل يوم بل صوم اليوم الواحد باعتبار أجزائه الواقعة فى انات اليوم يكون التكليف به اعنى فعلية التكليف المنوطة بمجيء وقته كامتثال المكلف تدريجيا فبمجيء كل آن من آنات النهار يصير التكليف المتعلق بالصوم فيه فعليا- بناء على انحلال الأمر بالصوم فى هذا اليوم الى أو أمر بعدة انات ذلك اليوم كل واحد منها يتعلق بالإمساك فى آن منه الى آخر آناته، فكأنه قال أمسك فى الان الأول عند مجيئه و فى الان الثانى عند مجيئه، فالأمر الانحلالى بالإمساك فى كل ان مشروط بمجيء ذاك الان، و حيث ان الشرط تدريجى فالفعلية المشروطة بالشرط التدريجى أيضا تدريجى، و امتثال المكلف لهذا التكليف أيضا تدريجى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۱

و على هذا يترتب بطلان تصوير الواجب المعلق بدعوى كون الوجوب فى أول الوقت فعليا و الواجب- اعنى ما يتحقق فى هذا الزمان إلى أخر الوقت على نحو الاستمرار- استقباليا (و وجه البطلان) هو ان الوجوب فى أول الوقت و ان كان فعليا لا اشكال فيه لكن فعليته تدريجية بمعنى انه بمجيء كل آن يصير الوجوب فى ذاك الان فعليا كما ان فى ايتان المكلف فى كل آن يتحقق الامتثال فى ذاك الان تدريجيا على نحو الاستمرار المتصل إلى أخر الوقت، و حيث ان الوجوبات الانحلالية كامتثالاتها كلها ارتباطية فلا- جرم لو لم يمتثل الوجوب المتعلق بالإمساك فى الان الأخير لم يتحقق امتثال الوجوب المتعلق بالإمساك فى الان الأول، لكن عدم تحقق امتثال الوجوب المتعلق بالإمساك فى الان الأول لا يكون لأجل عدم انطباقه مع ما هو المأمور به فى ذاك الان، بل انما هو لأجل عدم تعقبه بامتثال الوجوب المتعلق بالإمساك فى الان الأخير، و ان شئت فعبر عن المأتى به فى الان الأول بالصحيح لكن بالصحة التأهلية بمعنى كونه على وجه لو انضم إليه بقية الأجزاء لترتب عليه الغرض من موافقة الأمر و كونه مسقطا للإعادة و القضاء.

و يترتب على ذلك انه لو كان للصحة بهذا المعنى اثر يترتب عليه و لعل الأذكار و القراءة فى الصلاة تكون كذلك فإذا بطلت الصلاة فى الأثناء و كان للاذكار و القراءة اثر من حيث انها ذكر أو قراءة يصح ترتبه عليها كما إذا نذر القراءة و لو كانت فى ضمن صلاة باطلة فإنه يحصل البر بها، لكن هذا فى ما مضى من أيام الصوم المتتابع مشكل بناء على ان صحة الصوم لكونه عبادة منوطة بإتيانها و لو لأجل محبوبيته الذاتية، و المفروض عدم إتيانها كذلك، نعم لو كان الصوم بذاته عبادة كالسجود يصح ان يقال بصحته عبادة بلا حاجة فى عباديته إلى الإتيان بقصد محبوبيته لكن كونه بذاته عبادة غير معلوم و ان علم بكونه محبوبا بذاته لكن صرف محبوبيته الذاتية لا يصيرها عبادة ما لم يأت بداعى التعبد به، و هو يتوقف على إتيانه بما يصيره عبادة إذا لم

یکن بذاته عبادة.
هذا ما عندی فی هذا المقام، و علیک بمراجعة المستمسک فی هذه المسألة فان ما فیه لا یخلو عندی من الانظار، و اللّه المستعان، و علیه التکلان.
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۴۲

[فصل فی أقسام الصوم]

اشارة

فصل

[أقسام الصوم أربعة]

اشارة

أقسام الصوم أربعة: واجب و ندب و مکروه کراهة عبادة و محظور، و الواجب أقسام: صوم شهر رمضان و صوم الکفارة و صوم القضاء و صوم بدل الهدی فی حج التمتع و صوم النذر و العهد و الیمین و الملتزم بشرط أو إجارة و صوم الیوم الثالث من أیام الاعتکاف، اما الواجب فقد مر جملة منه.
ینقسم الصوم بالمعنی الأعم الشامل للصحیح و الفاسد إلی أربعة أقسام، و سیأتی تصویر الحرمة و الکراهة فیه مع کونه عبادة.

[و اما المندوب منه فأقسام]

اشارة

و اما المندوب منه فأقسام،

[منها ما لا یختص بسبب مخصوص و لا زمان معین]

منها ما لا یختص بسبب مخصوص و لا زمان معین کصوم أیام السنة عدا ما استثنی من العیدین و أیام التشریق لمن کان بمنی، فقد وردت الاخبار الکثیرة فی فضله من حیث هو و محبوبیته و فوائده، و یکفی فیه ما ورد فی الحدیث القدسی: الصوم لی و انا اجازی به، و ما ورد من ان الصوم جنة من النار و ان نوم الصائم عبادة و صمته تسبیح و عمله متقبل و دعائه مستجبات، و نعم ما قال بعض العلماء من انه لو لم یکن فی الصوم الا الارتقاء عن حضیض النفس البهیمیة إلی ذروة التشبه بالملائکة الروحانیة لکفی به فضلا و منقبة و شرفا.
الصوم المندوب ینقسم إلی أقسام (منها) ما لا یختص بسبب مخصوص و لا زمان معین کصوم أیام السنة ما عدا المحرم منها، و یکون أسبابه نظیر استحباب النوافل المبتدئة التی هی خیر موضوع فمن شاء استقل و من شاء استکثر، و لا إشکال فی استحبابه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۴۳

كذلك، بل لعله من الضرورى الذى لا يجهله احد من المسلمين، و يدل عليه نصوص كثيرة متواترة، كالحديث القدسى الذى حكاه فى المتن- و ان لم أعثر عليه فيما عندى من الاخبار (نعم) فى خبر الكنانى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام، اللّه تعالى يقول الصوم لى و انا أجزى عليه، قال فى الوافى: إنما خص الصوم باللّه من بين سائر العبادات و بأنه جاز به مع اشتراك العبادات فى ذلك لكونه خالصا له و جزائه من عنده خاصا من غير مشاركة أحد فيه لكونه مستورا عن أعين الناس مصونا عن ثنائهم عليه (انتهى) (و فى خبر فضيل) المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام، قال قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال اللّه عز و جل الصوم لى و انا أجزى به (و فى المروى عن الخصال) عن ابن عباس عن النبى صلّى اللّه عليه و آله قال اللّه عز و جل كل عمل ابن أدم له الا الصيام فهو لى و انا أجزى به (و فى المروى عن معانى الاخبار) عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: قال اللّه عز و جل كل اعمال ابن أدم بعشرة أضعافها إلى سبعمأة ضعف الا الصبر فإنه لى و انا أجزى به فثواب الصبر مخرون فى علم اللّه، و الصبر الصوم.

و ما ورد من ان الصوم جنة من النار، ففى الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السّلام فى حديث، قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم الصوم جنة من النار، و مثله المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام، و قال فى الوافى انما كان الصوم جنة من النار لانه يدفع حر الشهوة و الغضب اللتين بهما يصلى نار جهنم فى باطن الإنسان فى الدنيا و تبرز له فى الآخرة.

و ما ورد من ان ثوم الصائم عبادة، ففى الفقيه عن الصادق عليه السلام، نوم الصائم عبادة و صمته تسبيح و عمله متقبل و دعائه مستجاب، و رواه فى ثواب الاعمال عنه عليه السلام عن النبى صلى اللّه عليه و آله (و خبر عبد اللّه بن طلحة) عن الصادق عليه السلام عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم: الصائم فى عبادة و ان كان على فراشه- أو: و ان كان نائما على فراشه- على ما فى بعض نسخ الكافى.

و ربما يستدل بهذه الاخبار على استحباب النوم للصائم، و لكنها أجنبية عن ذلك بل هى فى مقام بيان ان الصائم فى حال نومه يكتب له ثواب العبادة كما انه فى حال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۴۴

صمته يكتب له ثواب التسبيح لا ان النوم مستحب له، نعم قد ورد فى الحديث ما يدل على استحباب القيلولة للصائم بل مطلق النوم له: ففى الكافى و الفقيه و ثواب الاعمال عن الحسن بن صدقة عن ابى الحسن عليه السلام قال قيلوا فان اللّه يطعم الصائم و يسقيه فى منامه.

و قد ورد فى فضل الصوم من حيث هو صوم أخبار كثيرة أنهاها فى الوسائل إلى أربعين حديثا، و حكى فى كتاب احياء عن بعضهم انه قيل لو لم يكن فى الصوم الا الارتقاء من حضيض البهيمية إلى ذروة التشبه بالملائكة الروحانية لكفى به فضلا و منقبة، و حكاه أيضا فى الجواهر، و لم يتبين قائله.

[و منها ما يختص بسبب مخصوص]

و منها ما يختص بسبب مخصوص و هى كثيرة مذكور فى كتب الأدعية

كالصوم فى عمل أم داود و الصوم لعمل ليلة الرغائب و هى أول ليلة جمعة من رجب فيصام يوم الخميس و كالصوم للعمل الذى علمه رسول صلى اللّه عليه و آله للإمام موسى الكاظم عليه السلام فى النوم فأطلقه الرشيد من الحبس، فعن العيون فى

حدیث طویل عن الفضل بن الربیع، و فیه ان هارون امره بإطلاق موسی بن جعفر علیه السلام و ان یدفع الیه ثلاثین ألف درهم- الی ان قال- فقلت له یا بن رسول اللّه أخبر فی بالسبب الذی نلت به هذه الکرامهٔ من هذا الرجل، فقال علیه السلام رأیت النبی صلی اللّه علیه و آله لیلهٔ الأربعاء فی النوم فقال لی یا موسی أنت محبوس مظلوم، فقلت نعم یا رسول اللّه الی ان قال صلّی اللّه علیه و سلّم- أصبح صائما و اتبعه بصیام الخمیس و الجمعهٔ فإذا کان وقت الإفطار فصل اثنتی عشرهٔ رکعهٔ تقرأ فی کل رکعهٔ الحمد و اثنتی عشرهٔ مرهٔ قل هو اللّه أحد فإذا صلیت منها اربع رکعات فاسجد ثم قل یا سابق الفوت یا سامع کل صوت یا محیی العظام و هی رمیم بعد الموت أسألک باسمک العظیم الأعظم ان تصلی علی محمد عبدک و رسولک و علی أهل بیتهٔ الطیبین الطاهرین و ان تعجل لی الفرج مما انا فیه. (الحدیث)

[و منها ما یختص بوقت معین]

اشارهٔ

و منها ما یختص بوقت معین و هو فی مواضع، منها- و هو آکدها-

[منها صوم ثلاثهٔ أیام من کل شهر و قد ورد انه یعادل صوم الدهر]

صوم ثلاثهٔ أیام من کل شهر و قد ورد انه یعادل صوم الدهر و

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۹، ص: ۴۵

یذهب بوحر الصدر، و أفضل کیفیاته ما عن المشهور و یدل علیه جملهٔ من الاخبار و هو ان یصوم أول خمیس من الشهر و أخر خمیس منه و أول أربعاء فی العشر الثانی، و من ترکه یستحب له قضائه، و مع العجز عن صومه لکبر و نحوه یستحب ان یتصدق عن کل یوم بمد من الطعام و أو بدرهم.

و یدل علی آکدیهٔ صوم الثلاثهٔ أیام من کل شهر خبر زرارهٔ المروی فی الکافی عن الصادق علیه السلام عن أفضل ما جرت به السنهٔ فی التطوع من الصوم، فقال علیه السلام ثلاثهٔ أیام من کل شهر: الخمیس فی العشر الأول و الأربعاء فی العشر الأوسط و الخمیس فی العشر الأخر قال قلت هذا جمیع ما جرت به السنهٔ، قال نعم، و رواه فی الفقیه مع حذف کلمه (أفضل) قال فی الحدائق: و علیه فالمراد ما جرت به السنهٔ المؤکدهٔ.

و یدل علی انه یعادل صوم الدهر ما فی خبر حماد المروی فی الفقیه و الکافی عن الصادق علیه السلام و فیه: ثم قبض صلّی اللّه علیه و سلّم علی صیام ثلاثهٔ أیام فی الشهر و قال یعدلن صوم الدهر (و فی صحیح محمد بن مروان) و کان علیه السلام یقول ذلک یعدل صوم الدهر، و لعله لأجل ان الحسنهٔ توجر بعشر أمثالها کما فی الآیهٔ المبارکهٔ فتعدل ثلاثهٔ أیام فی کل شهر لصیام الشهر کله فمن صامها طول عمره کان کمن صام الدهر کله- أی عمره کله- و قال المجلسی (قده) فی شرح الکافی: ربما یستدل به علی رجحان صوم الدهر، و لا یخفی ما فیه.

و یدل علی ان هذا الصوم یذهب بوحر الصدر ما فی خبر حماد أیضا، و فیه:

و یذهبن بوحر الصدر، و قال حماد: الوحر- الوسوسهٔ، و عن نهایهٔ ابن أثیر: فی الحدیث الصوم یذهب الوحر، هو بالتحریک غشه و وسوسته و قیل الحقد و الغیظ و قیل العداوهٔ و قیل أشد الغضب.

و يستفاد من الاخبار ان لهذا الصوم كيفيات، و أفضلها ما عليه المشهور و هو المذكور فى المتن و يدل عليه خبر حماد المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم صام حتى قيل ما يفطر، ثم أفطر حتى قيل ما يصوم، ثم صام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۶

صوم داود يوما و يوما، ثم قبض صلّى اللّه عليه و سلّم على صيام ثلاثة أيام فى الشهر، و قال يعدلن صوم الدهر- الى ان قال- فقلت اى الأيام هى، قال أول خميس فى الشهر و أول أربعاء بعد العشر منه و أخر خميس منه، فقلت و كيف صادت هذه الأيام التى تصام، فقال لان من قبلنا من الأمم كانوا إذا نزل على أحدهم العذاب نزل فى هذه إلا أيام فصام رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم هذه الأيام لأنها الأيام المخوفة.

و ظاهر الحديث استحباب الخميس الأول من الشهر و الأربعاء الأول من العشر الثانى و الخميس الأخير من العشر الأخير فيما إذا تعدد الخميس و الأربعاء فى بعض عشراته، كما ذكره فى المتن.

و فى جملة من الاخبار ذكر مطلق خميسين بينهما أربعاء كخبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم أول ما بعث يصوم حتى يقال ما يفطر و يفطر حتى يقال ما يصوم ثم ترك ذلك و صام يوما و أفطر يوما و هو صوم داود عليه السلام ثم ترك ذلك و صام الثلاثة أيام الغر- يعنى الأيام البيض- ثم ترك ذلك و فرقها فى كل عشرة يوما: خميسين بينهما أربعاء، فقبض صلى اللّه عليه و آله و هو يعمل ذلك.

و قال المجلسى (قده) فى شرح الفقيه انه قد ورد أخبار كثيرة على الترغيب فى أتباعه صلّى اللّه عليه و سلّم فيما كان عليه فى أخر عمرة (أقول) منها خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام المروى فى التهذيب عن صوم السنة فقال صيام ثلاثة أيام من كل شهر: الخميس و الأربعاء و الخميس يذهب ببلابل القلب «۱» فان الظاهر من صوم السنة انه ما جرت عليه سنة الرسول صلّى اللّه عليه و سلّم، ففسره الصادق عليه السلام بما كان صلى إله عليه و آله يعمله فى أخر عمره و انه هو الذى يذهب ببلابل القلب.

---

(۱) البلبال: الوسواس (وافى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۷

و من كيفياته ما ذكر فى بعض الاخبار من التخيير بين خميسين بينهما أربعاء و بين اربعائن بينهما خميس كخبر إسماعيل بن داود المروى فى التهذيب عن الرضا عليه السلام عن الصيام، فقال ثلاثة أيام فى الشهر: الأربعاء و الخميس و الجمعة، فقلت ان أصحابنا يصومون أربعاء بين خميسين، فقال عليه السلام لا بأس بذلك و لا بأس بخمسين بين أربعائين.

و من كيفياته خميسان بينهما أربعاء فى شهر و أربعائين بينهما خميس فى شهر أخر، ففى مضمر سماعة قال سئلته عن صوم ثلاثة أيام فى الشهر، فقال فى كل عشر أيام يوما: خميس و أربعاء و خميس و الشهر الذى يليه أربعاء و خميس و أربعاء.

(و منها) الأربعاء و الخميس و الجمعة فى كل شهر، ففى خبر إسماعيل بن داود عن الرضا عليه السلام قال ثلاثة أيام فى الشهر الأربعاء و الخميس و الجمعة.

(و منها) التخيير بين أمور ثلاثة ففى خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام عن صوم السنة، فقال صيام الثلاثة أيام فى كل شهر: الخميس و الأربعاء و الخميس، و ان شاء الاثنين و الأربعاء و الخميس، و ان شاء فى كل عشرة يوما، كان ذلك ثلاثون حسنة، و ان أحب ان يتزيد على ذلك فليزد.

(و منها) صوم ثلاثة أيام فى الشهر مطلقا، متوالية أو متفرقة (ففى خبر عمار الساباطى) عن الصادق عليه السلام فى الرجل يكون

عليه ثلاثة أيام من الشهر هل يصلح له ان يؤخرها أو يصومها فى أخر الشهر، قال لا بأس، قلت يصومها متوالية أو يفرق بينها، قال ما أحب، ان شاء متوالية و ان شاء فرق بينها (و خبر على بن جعفر عليه السلام) عن أخيه الكاظم عليه السلام عن صيام الثلاثة أيام فى كل شهر يكون على الرجل، يصومها متوالية أو يفرق بينها، قال اى ذلک أحب.

و ربما يحمل هذان الخبران على القضاء بقرينة ما فيهما من كلمة (عليه) و قال فى الجواهر: و حمل ذلک على خصوص القضاء مما لا داعى إليه (أقول) و ما ذكره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۸

(قده) جيد و لكن الظاهر من كلمة عليه كون صوم الثلاثة أيام فى الشهر واجبا عليه، و لعل الظاهر كون السؤال عمن أوجب على نفسه صوم ثلاثة أيام فى الشهر بنذر أو نحوه.

(و كيف كان) فيستطهر من مجموع الأخبار المتقدمة التخيير بين الكيفيات المذكورة فيها و ان أفضلها ما عليه المشهور لصراحة خبر حماد فى تعيين ما كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم يصومه فى أخر عمره و هو المراد من صوم السنة فى جملة من اخبار الباب، و من الواضح أفضلية اتباع سنته صلّى اللّه عليه و سلّم و به قال فى الجواهر، حيث يقول: و الذى يظهر من مجموع ما وصل إلينا من النصوص ان الأفضل ما ذكره المصنف (يعنى المحقق فى الشرائع) و غيره من الكيفية المزبورة فى صومها (انتهى) و قال فى الشرائع: الأول صوم ثلاثة أيام من كل شهر: أول خميس منه و أخر خميس و أول أربعاء فى العشر الثانى (انتهى).

و من تركه يستحب له قضائه، و يدل على استحبابه خبر ابن سنان المروى فى الكافى و التهذيب قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الرجل يصوم أشهر الحرم فيمر به الشهر و الشهران لا يقضيه قال فقال لا يصوم فى السفر و لا يقضى شيئا من صوم التطوع إلاـ الثلاثة الأيام التى كان يصومها فى كل شهر و لاـ يجعلها بمنزلة الواجب الا التى أحب لک ان تدوم على العمل الصالح.

و من تركه للعجز عنه لكبر و نحوه يستحب ان يتصدق عن كل يوم بمد من الطعام أو بدرهم و يدل على استحباب المد من الطعام خبر العيص بن القاسم المروى فى الكافى و الفقيه قال سألته عمن لم يصم الثلاثة الأيام من كل شهر و هو يشتد عليه الصيام، هل فيه فداء قال مد من طعام فى كل يوم (و خبر يزيد بن خليفة) المروى فى الكافى عن الصادق ع قال شكوت الى ابى عبد اللّه عليه السلام فقلت انى اصرع إذا سمت هذه الثلاثة الأيام و يشق على قال فاصنع كما أصنع، فإنى إذا سافرت تصدقت عن كل يوم بمد من قوت أهلى الذى أقوتهم به.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۹

و يدل على استحباب إعطاء الدرهم خبر عمر بن يزيد المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام ان الصوم يشتد على فقال لى لدرهم تصدق به أفضل من صيام يوم، ثم قال و ما أحب ان تدعه (و فى الخصال) عن الصادق عليه السلام فمن لم يقدر عليها لضعف فصدقة درهم أفضل له من صيام يوم (و فى الكافى) عن عقبة قال قلت للصادق جعلت فداک انى كبرت و ضعفت عن الصيام فكيف اصنع بهذه الثلاثة الأيام فى كل شهر فقال يا عقبة تصدق بدرهم عن كل يوم قال قلت درهم واحد، قال لعلها كثرت عندک فأنت تستقل الدرهم قال قلت ان نعم اللّه على لسابغة، فقال يا عقبة لإطعام مسلم خير من صيام شهر.

هذا ما يتعلق بما فى هذا المتن، و قد بقى أمور ينبغى التعرض لها (الأول) المشهور على استحباب قضاء هذا الصوم ممن فات منه مطلقا، عمدا كان أو لسفر أو مرض و نحوهما من الأعذار لإطلاق خبر ابن سنان عن الصادق عليه السلام، و قد مر (و خبر داود بن فرقد) عن الصادق عليه السلام فى من ترک صيام ثلاثة أيام فى كل شهر، فقال ان كان من مرض فإذا برء فليقضه و ان كان من كبر أو عطش فبدل كل يوم مد» و إذا كان القضاء مشروعا للمريض فللمسافر بطريق أولى فإن المريض أعذر منه قطعا- و ان

كانت الأولوية ممنوعة- و على تقدير ثبوتها فإثبات القضاء فى المسافر تبلك الأولوية امنع، ضرورة ان ثبوت القضاء لا يدور مدار العذر و لا عدم العذر فى ترك الأداء.

و خالف صاحب المدارك فى استحبابه إذا فات الأداء للمرض أو السفر (لصحيح سعد بن سعد) عن الرضا عليه السلام عن صوم ثلاثة أيام فى الشهر، فيه قضاء على المسافر؟

قال لا (و خبر مرزبان بن عمران) قلت للرضا عليه السلام أريد السفر فأصوم لشهرى الذى أسافر فيه قال عليه السلام: لا، قلت فإذا قدمت اقضيه؟ قالا لا كما لا تصوم كذلك لا تقضى» و إذا سقط عن المسافر فعن المريض بطريق أولى لأنه أعذر.

(و فيه) خبر ابن فرقد المتقدم نص فى مشروعية القضاء إذا كان الفوت للمرض، مع

ما فى التمسك بالأولوية من حيث الصغرى و الكبرى- كما عرفت فى طى الاستدلال للمشهور- و صحيح سعيد و خبر مرزبان يحملان على نفى الوجوب، و يمكن ان يحمل الإثبات و النفى على إثبات تأكد الاستحباب و نفيه كما يشعر به خبر عذافر المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام أصوم هذه الثلاثة الأيام فى الشهر فربما سافرت و ربما أصابتنى علة، فيجب على قضائها؟ قال فقال لى انما يجب (فى) الفرض فأما غير الفرض فأنت فيه بالخيار، قلت بالخيار فى السفر و المرض؟ قال فقال: المرض قد وضعه الله و السفر ان شئت فاقضه، و ان لم نقضه فلا جناح عليك.

(الأمر الثانى) الأقوى عدم كفاية قضائها فى مثلها من الأيام لكى يحسب أداء و قضاء على نحو التداخل و ذلك لأصالة عدم الداخل الا فيما قام الدليل عليه و لم يقم على صحته فى المقام دليل، خلافا لما عن الشهيد الثانى فى الروضة من انه إذا قضاها فى مثلها من الأيام أحرز فضيلة الأداء و القضاء قيل و لعله لما علل فى بعض الاخبار من ان استحباب صوم الخميس لكونه يوم عرض الاعمال كما فى غير واحد من الروايات ففى العلل و العيون عن الرضا عليه السلام فى حديث قال عليه السلام اما الخميس فقد قال الصادق عليه السلام تعرض كل خميس اعمال العباد على اللّه تعالى فأحب أن يعرض عمل العبد على اللّه و هو صائم (الحديث) و ان استحباب صوم الأربعاء لاستدفاع العذاب كما فى الخبر المتقدم و انما جعل أربعاء فى العشر الأوسط لأن الصادق عليه السلام أخبر ان اللّه خلق النار فى ذلك اليوم و فيه أهلك اللّه القرون الاولى و هو يوم نحس مستمر فأحب ان يدفع العبد عن نفسه نحس ذلك اليوم بصومه» (و فيه) ذلك مما لا يثبت به جواز التداخل حتى يرفع اليد عن أصالة عدمه بالدليل و سيأتى وجهه.

(الأمر الثالث) المحكى عن الفخر فى شرح الإرشاد انه إذا صادف الأيام الثلاثة أو بعضها مع ما يجب فيه الصوم كشهر رمضان أو النذر المعين يحصل له ثواب الواجب و المندوب و كفت نية الواجب عن المندوب و دخل المندوب ضمنا، قال و كذا

لو صام قضاء شهر رمضان أو النذر غير المعين أو الكفارات أو أى صوم كان من الواجبات فى الأيام المندوبات فإنه يحصل له ثواب الصوم الواجب و المندوب معا، و يكفى فيه نية الواجب أو المندوب.

(و لا يخفى ما فيه) لابتناء صحة ما قاله على جواز التداخل السببى كما يظهر فى قوله كفت نية الواجب عن المندوب و دخل المندوب ضمنا، مع ان المقام مما لم يثبت فيه التداخل المسببى فضلا عن السببى و لا يجتمع الصوم الواجب مع المندوب لما تقدم من عدم جواز الصوم المندوب مع اشتغال الذمة بالواجب منه، و على فرض الاجتماع فلا يبقى الأمر الندبى مع الأمر الوجوبى بالنسبة إلى يوم معين بل الباقى منهما هو الأمر الوجوبى فلا يصح قوله و يكفى فيه نية الواجب أو المندوب و على فرض بقاء الأمرين لا بد فى حصول الثواب بهما من قصد امتثالهما معا فلو قصد امتثال أحدهما فقط يكون امتثالا لما قصد و

إسقاطا للآخر فيترتب الثواب على ما قصد امتثاله.

و يمكن تصحيح كلامه فى المقام بكون المستفاد من النصوص رجحان وجود طبيعة الصوم فى الأيام الثلاثة واجبا كان أو غيره، و طريق استفادته من النصوص هو التعليل المذكور فيها من كون استحباب صوم يوم الخميس لأجل كونه يوم عرض الاعمال فناسب ان يعرض اعماله و هو صائم، و يوم الأربعاء يوم خلق اللّه فيه النار و أهلك فيه القرون الاولى فناسب استدفاع العذاب فيه بالصوم لكون الصوم جنة من النار، و من المعلوم ان المناسب لعرض الاعمال فى حال الصوم أو استدفاع العذاب عنه انما هو طبيعة الصوم و لو كانت متحققة فى ضمن الفرد الواجب منها لكن الإشكال فى استنباط ذلك من ذاك التعليل لان العلل الشرعية حكم و مصالح لجعل الاحكام فلا يلزم فيها الاطراد فالمجعول هو استحباب صوم تلك الأيام الذى هو نوع من الصوم لا جعل استحباب طبيعته المتحققة و لو فى ضمن الفرد الواجب مع ان فى استحباب الطبيعة من حيث هى طبيعة و وجوبها من حيث تخصصها بخصوصية فرد معين اشكالا و ان لم يكن إشكال فى العكس أى فى وجوبها من حيث هى طبيعة و استحبابها من حيث تخصصها بخصوصية الفردية كالصلاة مطلقا و الصلاة فى المسجد.

(و كيف كان) فانجزم بحصول ثواب المندوبات المتعددة أو الواجب و المندوب فيما إذا اجتمع جهات متعددة فى غاية الاشكال و ان كان رجائه من اللّه سبحانه فيما إذا لاحظ المكلف ندبها ضميمة لواجب أو ندب آخر ليس ببعيد لانه تعالى ذو الفضل العظيم وفقنا اللّه تعالى لطلب مرضاته.

(الأمر الرابع) رخص فى تأخير صوم هذه الأيام من أول الشهر الى آخره و من الصيف الى الشتاء (و يدل على الأول) موثق عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن الرجل تكون عليه من الثلاثة أيام الشهر هل يصح له ان يؤخر؟ أو يصومها فى آخر الشهر قال لا بأس فقلت يصومها متوالية أو يفرق بينها قال ما أحب، ان شاء متوالية و ان شاء فرق بينها (و يدل على الثانى) أعنى التأخير من الصيف الى الشتاء خبر حسن بن أبى حمزة المروى فى الفقيه قال قلت لأبى جعفر أو لأبى عبد اللّه عليهما السلام صوم ثلاثة أيام فى الشهر أؤخر فى الصيف الى الشتاء فإنى أجده أهون على، فقال نعم فاحفظها (و خبر حسن بن راشد) المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد اللّه أو لأبى الحسن عليهما السلام الرجل يتعمد الشهر فى الأيام القصار يصوم لسنة قال لا بأس، و مثلهما غيرهما (و لا يخفى) ان مرجع هذا الترخيص الى الترخيص فى ترك الأداء و الإتيان به قضاء.

(الأمر الخامس) المستفاد من خبر ابن راشد المتقدم فى الأمر السابق جواز تعجيلها، حيث ان إطلاق قوله يتعمد الشهر فى الأيام القصار يشمل ما إذا كان التعمد بالتقديم (و قال فى الجواهر) لم أجد من ذكره، لكنه (قده) مال إليه فى النجاة حيث يقول بل قد يقوى جواز تعجيلها أيضا.

(الأمر السادس) المحكى عن على بن بابويه فى رسالته الى ابنه: إذا أردت سفرا و أردت ان تقدم من صوم السنة شيئا فصم ثلاثة أيام للشهر الذى تريد الخروج فيه (قال فى المدارك) و لم نقف لما ذكره على مستند، بل فى خبر المرزبان المروى فى

الكافى ما ينافيه و فيه: قلت للرضا عليه السلام أريد السفر فأصوم لشهرى الذى أسافر فيه قال عليه السلام لا (و قال فى الحدائق) و لعل مستند ابن بابويه ما فى كتاب فقه الرضا عليه السلام، إذ فيه: ان أردت سفرا و أردت ان تقدم من السنة شيئا فصم ثلاثة أيام الشهر الذى تريد الخروج فيه (و اما فى خبر المرزبان) فيمكن ان يحمل النهى فيه على النهى عن الصيام فى السفر لا عن تقديمه، و هذا الكلام صريح فى الرخصة فى التقديم فلا منافاة، و لعله كما رخص فى القضاء رخص فى التقديم (انتهى ما فى الحدائق) و ما فيه يقوى ما قواه فى النجاة من استحباب التعجيل الا انه خاص بمن أراد السفر و اللّه العالم بأحكامه.

(الأمر السابع) ربما يقال بأنه إذا كان فی العشر الأخير من الشهر خميسان يعجل و يصوم فی الأول منها مستدلا بما فی الفقيه مرسلا، و فيه: روی انه سئل العالم عليه السلام عن خميسين يتفقان فی أخر الشهر فقال صم الأول فلعلك لا تلحن الثانی (و لا يخفی) عدم دلالة ما فی الفقيه علی استحباب التعجيل فی الخميس الأول عند اجتماع الخميسين فی العشر الأخير مطلقا لما فی قوله فلعلك لا تلحق الثانی و حمله علی لحوق الثانی بطرو قبل لحوقه بعيد حيث انه لا يوجب تقديم ما يستحب التأخير (اللهم) الا ـ ان يحمل علی جواز التقدم فيكون المرسل أيضا دليلا عليه و هو أيضا لا يخلو عن البعد (و الاولی) حمله علی ما إذا كان الخميس الثانی يوم الثلاثين من الشهر و احتمل نقصان الشهر و كان الخميس الثانی الخميس الأول فی الشهر الذی بعد هذا الشهر فإنه (ح) يفوته الخميس فی العشر الأخير فيصح القول بتقديم الخميس الأول معللا بأنه لعله لا يلحقه (و قال فی الوافی) الخميس الثانی فی نفسه أفضل و الخميس الأول بهذه النية أی بقصد انه لعله لا يلحقه الثانی يصير أفضل فأفضلية كل منهما من جهة غير جهة الأخر (انتهی) و ما افاده جيد و مرجعه الی مراعاة الاحتياط فی إدراك فضيلة صوم الخميس الأخير و اللّه العالم.

(الأمر الثامن) تقدم انه من ترك هذا الصوم للعجز عنه لكبر و نحوه يستحب

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۵۴

ان يتصدق عن كل يوم بمد من الطعام أو بدرهم، و ظاهره اختصاص استحباب الفدية بما إذا كان الترك عن العجز، فلا فدية فيما إذا كان الترك اختياريا، لكن المحكی عن الدروس استحبابه عند الترك اختيارا فيما إذا لم يرد القضاء.

و يستدل له بإطلاق ما فی خبر عقبة: لإطعام مسلم خير من صيام شهر، و فی خبر إبراهيم صدقة درهم أفضل من صيام يوم و هما و ان كانا فی مورد المشقة و الشدة الا ان خصوصية المورد لا يخصص الوارد بل العبرة علی إطلاقه أو عمومه، الا ان المستفاد من خبر عمر بن يزيد كراهة ترك الصوم مع القدرة و العدول الی الفداء، و فيه بعد قوله عليه السّلام: الدرهم تتصدق به أفضل من صيام يوم قال عليه السّلام و ما أحب ان تدعه» بناء علی ظهوره فی إرجاع الضمير فی تدعه الی الصيام لا الی التصدق بالدرهم، و احتمال رجوعه الی التصدق به بعيد فی الغاية، و اما النصوص المستفيضة علی ان الصدقة بالدرهم أفضل من صيام يوم فهو فی مطلق اليوم لا خصوص أحد الثلاثة و لا منافاة بين أفضليته علی صوم اليوم المطلق و أفضلية صوم أحد الأيام الثلاثة عليه و اللّه العالم.

(الأمر التاسع) يكره فی تلك الأيام التی يصوم فيها المجادلة و الجهل و الإسراع إلی الحلف باللّه كما هی مكروهة فی كل الأيام و الأوقات و لو فی غير أيام الصوم، و كما أنها مكروهة فی حال الصوم و لو فی غير هذه الأيام و لا سيما صيام شهر رمضان بل فی شهر رمضان و لو فی غير حال الصوم كالليالی منه، بل يستحب فی هذه الأيام احتمال من يجهل عليه.

و يدل علی كراهة ما ذكر و استحباب تحمل من يجهل عليه خبر فضيل عن الصادق عليه السّلام إذا صام أحدكم الثلاثة أيام من الشهر فلا يجادل أحدا و لا يجهل و لا يسرع الی الحلف باللّه و الايمان باللّه و ان جهل عليه فليحتمل.

[(و منها) صوم أيام البيض من كل شهر]

(و منها) صوم أيام البيض من كل شهر و هی الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر علی الأصح المشهور و عن العمانی أنها الثلاثة المتقدمة.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۵۵

و قد ادعی الإجماع علی استحباب صومها كما عن الغنية و المختلف و اتفاق كافة العلماء عليه كما عن المنتهی و التذكرة خلافا للمحكی عن الصدوق من نسخ استحباب صومه بصوم السنة فی كل شهر و هو الصوم المتقدم و المشهور فی أيام البيض هی

الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر و عن العمانى انها الأيام الثلاثة المتقدمة التى يستحب صومها.
و الحق ما عليه المعظم من انها الثالث عشر الى الخامس عشر و انه يستحب صومها و ليس استحبابه منسوخا و يدل على الأمرين معا مضافا الى دعوى الإجماع و اتفاق العلماء عليهما جملة من النصوص، ففى الخبر المروى فى العلل عن النبى صلّى اللّه عليه و سلّم ان اللّه أهبط أدم إلى الأرض مسودا فلما رأته الملائكة ضجت و بكت و انتحبت (الى ان قال صلى اللّه عليه و آله فنادى مناد من السماء ان صم لربك اليوم فصام فوافق يوم ثالث عشر من الشهر فذهب ثلث السواد ثم نودى يوم الرابع عشر ان صم لربك اليوم فصام فذهب ثلث السواد ثم نودى يوم خمسة عشر بالصيام فصام و قد ذهب السواد كله فسميت أيام البيض للذى رد اللّه عز و جل على آدم من بياضه ثم نادى مناد من السماء يا آدم هذه الثلاثة أيام جعلتها لك و لولدك، من صامها فى كل شهر فكأنما صام الدهر.
و عن الدروع الواقية لابن طاوس عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله: أتانى جبرائيل فقال قل لعلى صم من كل شهر ثلاثة أيام يكتب لك بأول يوم تصومه عشرة آلاف سنة و بالثانى ثلاثون ألف و بالثالث مأة ألف سنة قلت يا رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله الى ذلك خاصة أم للناس عامة فقال يعطيك ذلك و لمن عمل مثل ذلك فقلت ما هى يا رسول اللّه صلى اللّه عليه قال صلى اللّه عليه و آله الأيام البيض من كل شهر و هى الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر.
و هما نص فى استحباب أيام البيض و فى أنها الثالث عشر الى الخامس عشر من كل شهر.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۵۶
و استدل لما نسب الى الصدوق من نسخ استحبابه بخبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام الذى فيه ثم ترك ذلك و صام الثلاثة الأيام الغر ثم ترك ذلك و فرقها فى كل عشرة يوما خمسين بينهما أربعاء فقبض صلى اللّه عليه و آله و هو يعمل ذلك و لا يخفى عدم دلالة ذلك على نسخ استحباب صوم أيام البيض، نعم هو دال على أفضلية صوم الأيام المشهورة فى الشهر بل عبارة الصدوق أيضا غير ظاهرة فى النسخ فإنه قال بعد نقل النبوى المتقدم: هذا الخبر صحيح و لكن رسول صلى اللّه عليه و آله سن مكان أيام البيض خميسا فى أول الشهر و أربعاء فى وسطه و خميسا فى آخره (قال فى الوسائل) بعد نقل ذلك عن الصدوق لا منافاة بين استحباب هذه الثلاثة و تلك الثلاثة، و كان مراده بيان تأكد الاستحباب انتهى ما فى الوسائل.
و استدل العماتى بخبر عبد اللّه بن جعفر المروى فى قرب الاسناد عن الصادق عليه السّلام عن أبيه ان عليا عليه السّلام كان ينعت صيام رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله قال صام رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله الدهر كله ما شاء اللّه ثم ترك ذلك و صام صيام داود عليه السّلام: يوما للّه و يوما له ما شاء اللّه ثم ترك ذلك و صام أيام البيض ثلاثة أيام من كل شهر فلم يزل ذاك صيامه حتى قبضه اللّه اليه» منضما إليه الأخبار الكثيرة الدالة على ان صومه صلى اللّه عليه و إله فى آخر عمر الشريف هو صوم الثلاثة الأيام المتقدمة.
(و فيه) ان هذا مخالف مع تنصيص الأخبار المتقدمة و تصريحها يكون أيام البيض هى الثالث عشر الى الخامس عشر مع ما هو المعروف من تسميتها بأيام البيض و وجه تسميتها بها من كون لياليها بيضاء كايامها و تصريح ما فى خبر محمد بن مسلم من مغايرتها مع الثلاثة المتقدمة حيث ان فيها ثم ترك ذلك (اى صوم داود) و صام الثلاثة الغر (أى أيام البيض) ثم ترك ذلك و فرقها فى كل عشرة فصام خمسين بينهما أربعاء فقبض و هو يعمل ذلك، مع دعوى الاتفاق على انها ما ذهب اليه المشهور.

[و منها صوم يوم مولد النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم]

و منها صوم يوم مولد النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و هو السابع عشر من ربيع و الأول على الأصح و عن الكلينى انه الثانى

عشر منه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۵۷

قد مر فى البحث عن الأغسال المسنونة فى كتاب الطهارة ان المشهور بين الفرقة الناجية ان ولادة سيدنا سيد المرسلين صلى اللّه عليه و آله كان فى السابع عشر من شهر ربيع الأول عام الفيل فى أول الفجر الثانى من يوم الجمعة، و ذهب الكلينى فى الكافى إلى انها فى الثانى عشر من ربيع الأول و عليه الجمهور و لم يذكر الكلينى مدركا لما ذكره قال المجلسى فى شرحه على الكافى ان ما ذكره الكلينى يمكن ان يكون اختياره أو انه ذكره تقية، و الثانى أقرب (أقول) و احتمال التقية أيضا بعيد حيث ان كتاب الكافى ينادى بتشيع مصنفه و لا موقع لحمل مثل هذه القضية التى لا قائل بها غيره من الخاصة على التقية (و كيف كان) فيدل على كون المولد هو السابع عشر و على استحباب صومه غير واحد من الاخبار كخبر إسحاق بن عبد اللّه العلوى العريضى المروى فى كتاب الخرائج و الجرائح لسعيد بن هبة اللّه الراوندى قال ركب ابى و عمومتى الى ابى الحسن عليه السلام و قد اختلفوا فى الأيام التى تصام فى السنة و هو مقيم فى قرية «۱» قبل مسيره إلى سر من راى فقال لهم جئتم تسئلونى عن الأيام التى تصام فى السنة فقالوا ما جئناك إلا لهذا فقال و هى الأربعة أولهن يوم السابع و العشرين من رجب يوم بعث اللّه محمد صلى اللّه عليه و آله و سلم إلى خلقه رحمة للعالمين و يوم تولده و هو السابع عشر من شهر ربيع الأول و يوم الخامس و العشرين من ذى القعدة فيه دحيت الكعبة و يوم الغدير فيه اقام رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم عليا عليه السلام علما و اماما من بعده، و رواه الشيخ فى التهذيب و فى المصباح بإسناده إلى إسحاق العلوى.

و عن المفيد فى مسار الشيعة فى اليوم السابع عشر من ربيع الأول كان مولد رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم و لم يزل الصالحون من آل محمد عليهم السلام على قديم الأوقات يعظمونه و يعرفون حقه و يرعون حرمته و يتطوعون بصيامه، قال قدس سره و روى عن أئمة الهدى عليهم السلام انهم قالوا من صام يوم السابع عشر من شهر ربيع الأول و هو مولد سيدنا رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم كتب اللّه له صيام سنة و

---

(۱) و فى التهذيب نقلا عن ابن عباس و هو بصربا بدل قوله و هو مقيم فى قرية الصربا قرية على ثلاثة أميال من المدينة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۵۸

قال فى المقنعة قد ورد الخبر عن الصادقين عليهم السلام بفضل صيام أربعة أيام فى السنة:

يوم السابع عشر من ربيع الأول و هو اليوم الذى ولد فيه رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فمن صامه كتب اللّه له صيام ستين (إلخ).

و فى كتاب روضة الواعظين روى ان يوم السابع عشر من ربيع الأول هو يوم مولد النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم فمن صامه كتب اللّه له صيام ستين سنة (و لا يخفى) كفاية مثل ذلك من الاخبار فى إثبات استحباب صوم مولد النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و انه هو يوم السابع عشر و ان كان خبر إسحاق العريضى ضعيف السند مشتملا على عدة من الضعفاء و المجاهيل و ما فى كتابى المفيد و الروضة من المراسيل لكن الانصاف حصول الاطمئنان بشهادة مثل المفيد (قده) بكون اليوم السابع عشر مما لم يزل الصالحون من آل محمد عليهم السلام يعظمونه و يعرفون حقه على قديم الأيام و قوله قد ورد الخبر عن الصادقين بفضل صيامه و انه اليوم الذى ولد فيه رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم و هذه العبائر تدل على شهرة كون اليوم السابع عشر ميلاده صلى اللّه عليه و آله و سلم فى عصره (قده) و الأعصار المتقدمة عليه، و الانصاف انه مما يطمئن به النفس و يصح ان يستند إليه فى إثبات الحكم الإلزامى المخالف مع القاعدة المحتاج فى إثباته إلى الدليل القوى فضلا عن الحكم الندبى الذى يتسامح فيه

بما لا يتسامح فى غيره، كل ذلك مع الشهرة القطعية بل اتفاق العلماء قديما و حديثا على الأمرين معا اعنى استحباب صوم يوم ولادته صلى اللّه عليه و آله و سلم و انه هو اليوم السابع عشر و به يثبت حجية هذه الاخبار و لو كانت مراسيل أو ضعاف الاسناد فالأقوى ما عليه المعظم من كونه يوم السابع عشر و انه يستحب صومه وفقنا اللّه لصيامه.

ثم لا يكاد ينقضى تعجبى فى منشأ حدوث أمثال هذه الاختلافات فى مثل مولده صلى اللّه عليه و آله و سلم و وفاته أو مواليد الأئمة عليهم السلام و وفياتهم و سائر الوقائع المهمة مع ان الاهتمام بها و عدم الباعث على الخلاف يوجب تحقق الوفاق فيها بين العامة

و الخاصة اللهم الا ان يقال كان المخالفة عنادا منهم بإلزامهم بالأخذ بما لا يوافق أهل البيت عليه السّلام، و لا يخفى ان فى أمثال ذلك يكون الأحرى اتباع أهل البيت لأنهم أدرى بما فى البيت.

[و منها صوم يوم الغدير]

و منها صوم يوم الغدير و هو الثامن عشر من ذى الحجة.

و هو العيد الكبير و أعظم الأعياد شرفا و حرمة، ففى خبر الحسن بن راشد المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام، قال قلت له جعلت فداك هل للمسلمين عيد غير العيدين، قال نعم يا حسن أعظمها و أشرفها، قلت اى يوم هو؟ قال هو يوم نصب فيه أمير المؤمنين عليه السلام علما للناس قلت جعلت فداك و ما ينبغى لنا ان تصنع فيه قال تصومه يا حسن و تكثر الصلاة على محمد و آله و تبرء الى اللّه ممن ظلمها حقهم فإن الأنبياء كانت تأمر الأوصياء باليوم الذى كان يقام فيه الوصى ان يتخذ عيدا قال قلت فما لمن صامه قال صيام ستين شهرا.

و فى خبر العبدى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام صيام يوم غدير خم يعدل صيام الدنيا لو عاش انسان ثم صام ما عمرت الدنيا لكان له ثواب ذلك و صيامه يعدل عند اللّه عز و جل فى كل عام مأة حجة و مأة عمرة مبرورات متقبلات و هو عيد اللّه الأكبر» الى غير ذلك من الاخبار المتواترة.

[و منها صوم يوم مبعث النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم]

و منها صوم يوم مبعث النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و هو السابع و العشرون من رجب.

و فى خبر الحسن بن راشد المتقدم و لا تدع صيام يوم سبع و عشرين من رجب فإنه اليوم الذى نزلت فيه النبوة على محمد صلّى اللّه عليه و سلّم و ثوابه مثل ستين شهرا لكم و غير ذلك من الاخبار.

و اما خبر الصيقل عن الرضا عليه السّلام بعث اللّه محمد الثلاث ليال مضين من رجب و صوم ذلك اليوم كصوم سبعين عاما فعن سعد بن عبد اللّه القمى انه كان مشايخنا يقولون

ان ذلك غلط من الكاتب و انه لثلاث بقين من رجب.

[و منها صوم يوم دحو الأرض من تحت الكعبة]

و منها صوم يوم دحو الأرض من تحت الكعبة و هو اليوم الخامس و العشرون من ذى القعدة.

و فی خبر حسن بن علی الوشاء عن الرضا علیه السلام من صام ذلک الیوم کان کمن صام ستین شهرا، و فی مرسل الصدوق عن الکاظم علیه السّلام فی خمس و عشرین من ذی القعدهٔ أنزل اللّه الکعبهٔ البیت الحرام فمن صام فی ذلک الیوم کان کفارهٔ سبعین سنهٔ و هو أول یوم انزل اللّه فیه الرحمهٔ.

و فی خبر آخر فی خمس و عشرین لیلهٔ من ذی القعدهٔ أنزلت الرحمهٔ من السماء و انزل الکعبهٔ علی آدم فمن صام ذلک الیوم استغفر له کل شیء بین السماء و الأرض، و غیر ذلک من الاخبار التی لا حاجهٔ الی ذکرها بعد کثرتها مع انه لم ینقل خلاف فی استحباب صومه.

[و منها یوم عرفهٔ]

و منها یوم عرفهٔ لمن لا یضعفه الصوم عن الدعاء.

المشهور علی استحباب صوم عرفهٔ لمن لا یضعفه الصوم عن الدعاء و ذلک للأخبار الکثیرهٔ الدالهٔ علی استحبابه کمرسل الصدوق عن الصادق علیه السّلام ان صوم یوم الترویهٔ کفارهٔ سنهٔ و صوم یوم عرفهٔ کفارهٔ سنتین (و صحیح ابن مسلم) عن أحدهما علیهما السلام انه سئل عن صوم یوم عرفهٔ فقال انا أصومه (و خبر عبد الرحمن) عن ابی الحسن علیه السلام صوم یوم عرفهٔ یعدل السنهٔ (و فی خبر آخر) ان فی تسع ذی الحجهٔ نزلت توبهٔ داود علیه السّلام فمن صام ذلک الیوم کان کفارهٔ تسعین سنهٔ خلافا لما عن المستند من منعه لاستحباب صومه بالخصوص و ان استحب بما انه یوم من الأیام و یستحب صوم کل یوم ما عدا ما یحرم صومه و استدل له بخبر محمد بن مسلم عن الباقر علیه السلام ان رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلم لم یصم عرفهٔ فقد نزل صیام شهر رمضان (و خبر محمد بن قیس) عن الباقر علیه السلام (و خبر زرارهٔ عنه و عن الصادق علیهما السلام قالا لا تصم یوم عاشوراء و لا یوم عرفهٔ بمکهٔ و لا فی المدینهٔ و لا فی وطنک و لا فی

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۹، ص: ۶۱

بعض الأمصار بعد حمل النهی فی هذه الاخبار علی الکراههٔ جمعا بینها و بین الاخبار الدالهٔ علی الجواز و فیه ان الظاهر من خبر محمد بن مسلم هو ان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلّم لم یصم یوم عرفهٔ بعد نزول صیام شهر رمضان وجوبا لاستقرار الوجوب فی صوم شهر رمضان فلا منافاهٔ بینه و بین ما یدل علی استحباب صوم عرفهٔ بالخصوص، و خبر محمد بن قیس و خبر زرارهٔ مطلق یحمل علی ما یدل علی کراهته فیما إذا کان یضعف عن الدعاء أو ما إذا کان یوم عرفهٔ مشکوکا و مشتبها بالعید أو ما إذا کان صومه ممن یتأسی به و یوشک ان یتوهم الناظرون إلیه فی کونه واجبا علی ما یأتی فی بیان الصیام المکروههٔ.

[و منها یوم المباهلهٔ]

و منها یوم المباهلهٔ و هو الرابع و العشرون من ذی الحجهٔ.

و صرح باستحباب صومه غیر واحد من الأصحاب کالشیخ فی مصباحه و العلامهٔ و غیرهما و اعترف غیر واحد منهم بعدم وقوفهم علی نص علی استحبابه بالخصوص و المحکی عن منتهی العلامهٔ بأنه یوم شریف قد أظهر اللّه فیه نبینا علی خصمه و حصل فیه من التنبیه علی قرب علی علیه السلام من ربه و اختصاصه به و عظم منزلهٔ و ثبوت ولایته و استجابهٔ الدعاء به ما لم یحصل لغیره و ذلک من أعظم الکرامات لاخبار اللّه تعالی ان نفسه نفس رسول اللّه «۱» فیستحب صومه شکرا لهذه النعمهٔ الجسیمهٔ، و المشهور فی یوم المباهلهٔ هو الیوم الرابع و العشرون من ذی الحجهٔ و قبل هو الخامس و العشرون و لم یعلم قائله و حکی المجلسی (قده) فی زاد المعاد عن بعض بأنه یوم السابع و العشرون و عن بعض بأنه الحادی و العشرون و لیوم الرابع و

العشرين مزيد شرافة بأنه اليوم الذى تصدق مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام بخاتمه على المسكين و نزل فى فضله الآية المباركة إنما وليكم اللّه و رسول (الآية).

---

(۱) و لقد يعجبنى ما قاله ابن حماد: و سماه رب العرش فى الذكر نفسه- فحسبك هذا القولى ان كتب ذا خبر- و قال لهم هذا وصيى و وارثى- و من شد رب العالمين به ازرى- على كزرى من فميصى اشارة- بان ليس يستغنى القميص عن الزر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۶۲

[و منها كل خميس و جمعة معا]

و منها كل خميس و جمعة معا أو الجمعة فقط

يستحب صوم كل خميس و جمعة منفردا أو معا، و استدل لاستحبابه كذلك بان هذين اليومين شريفان يضاعف فيهما الحسنات فاستحب فعله و هذا كما ترى لا يثبت استحباب صومهما منفردا أو معا بالخصوص.

(و يدل) على استحباب صوم يوم الخميس منفردا عن الجمعة الخبر المروى عن أسامة بن زيد ان النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و كان يصوم الإثنين و الخميس فسئل عن ذلك فقال ان اعمال الناس تعرض يوم الاثنين و الخميس (و خبر محمد بن مروان) عن الصادق عليه السّلام كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم يصوم حتى يقال لا يفطر و يفطر حتى يقال لا يصوم ثم صام يوما و أفطر يوما ثم صام الاثنين و الخميس.

(و على استحباب صوم يوم الجمعة منفردا عن الخميس) خبر ابن سنان عن الصادق عليه السّلام قال رأيته صائما يوم الجمعة فقلت جعلت فداك ان الناس يزعمون انه يوم عيد قال كلا انه يوم خفض و دعة (الخبر المروى فى العيون) عن الرضا عليه السّلام من صام يوم الجمعة احتسابا اعطى ثواب صيام عشرة أيام غر و زهر.

و يدل على استحباب صومهما معا خبر الدارم المروى فى العيون عن الرضا عليه السّلام عن آبائه انه قال رسول اللّه لا تفرد و الجمعة بصوم، و ما رواه الشيخ فى التهذيب بسنده عن أبى هريرة عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم قال لا تصوموا يوم الجمعة الا ان تصوموا قبله أو بعده، ففيه دلالة على استحباب صوم يوم الجمعة مع صوم اليوم الخميس.

و قد يستدل لاستحباب صومهما بالمروى فى المقنعة عن راشد بن محمد عن انس قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم من صام من شهر حرام الخميس و الجمعة و السبت كتب اللّه له عبادة تسع مأة سنة، و الاستدلال به لاستحباب كل خميس و كل جمعة من كل شهر لا يخلو عن الغرابة (و المحكى) عن ابن الجنيد نسخ استحباب صوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۶۳

يوم الاثنين و الخميس و نفى استحباب صوم يوم الجمعة منفردا عما قبله أو بعده، و لعله يستدل للاول بخبر محمد بن مروان المتقدم و فيه بعد قوله عليه السّلام ثم صام الاثنين و الخميس قال ثم آل من ذلك الى صيام ثلاثة أيام فى الشهر (الى آخر الحديث).

و يستدل للثانى بخبر الدارم المتقدم و ما رواه الشيخ عن أبى هريرة (و لا يخفى ما فيه) اما خبر محمد بن عمران و ما فى معناه فهو لا يدل على الأزيد من أفضلية صوم الأيام الثلاثة فى كل شهر على صوم يوم الاثنين و الخميس، و لا دلالة فيه على نسخ صومهما كما مر نظيره فى صوم أيام البيض، و اما خبر الدارم فهو مع كونه ضعيف السند معرضا عنه ساقط عن الحجية بالاعراض و اما خبر أبى هريرة فحاله معلوم و قد قال الشيخ (قده) بعد نقله هذا الخبر: طريقه رجال العامة لا يعمل به و ان المعمول به هو

خبر ابن سنان (انتهى) و قد مر خبر ابن سنان فى الصفحة السابقة نعم فى خصوص صوم الاثنين ورد خبر يمكن استظهار الكراهة منه (ففى الخصال) عن عقبة بن بشر الأزدى قال جئت الى ابى جعفر عليه السّلام يوم الاثنين فقال كل فقلت انى صائم فقال و كيف صمت، قال فقلت لان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم ولد فيه، فقال اما ما ولد فيه فلا يعلمون و اما ما قبض فيه فنعم، ثم قال فلا تصم و لا تسافر فيه (و اما صحيح على بن مهزيار) الوارد فيمن نذر ان يصوم يوما دائما ما بقى فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر أو أضحى أو يوم جمعة أو أيام التشريق أو سفر أو مرض فكتب فى جوابه قد وضع اللّه الصيام فى هذه الأيام كلها» فهو مع ظهوره فى نفى المشروعية بقرينة ما فى سياقه مما لا عامل به و لو حمل على الكراهة لأن ابن الجنيد يقول بنفى استحباب صوم يوم الحمة منفردا عما قبله أو ما بعده لا بكراهته مطلقا.

[و منها أول ذى الحجة بل كل يوم من التسع فيه]

و منها أول ذى الحجة بل كل يوم من التسع فيه.

و يدل على استحباب صوم يوم الأول من ذى الحجة مرسل سهل بن زياد المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السّلام قال عليه السّلام و فى أول يوم من ذى الحجة ولد إبراهيم خليل الرحمن على نبينا عليه السّلام فمن صام ذلك اليوم كتب اللّه له صيام ستين شهرا (و فى مصباح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۶۴

المتهجد) قال من صام أول يوم من العشر عشر ذى الحجة كتب اللّه له صوم ثمانين شهرا (و روى الصدوق فى ثواب الاعمال) مرسلا ان فى أول يوم من ذى الحجة ولد إبراهيم خليل الرحمن على نبينا و عليه السّلام فمن صام ذلك اليوم كان كفارة ستين سنة، و يدل على استحباب صوم كل يوم من التسع فيه ما رواه الصدوق فى الفقيه: فان صام التسع كتب اللّه له صوم الدهر.

[و منها يوم النيروز]

و منها يوم النيروز

و قد روى الشيخ فى المصباح عن معلى بن خنيس عن الصادق عليه السّلام قال إذا كان يوم النيروز فاغتسل و البس أنظف ثيابك و تطيب بأطيب طيبك و تكون ذلك اليوم صائما» و قد مر فى كتاب الطهارة فى البحث عن الأغسال المسنونة الاختلاف فى تعيين يومه و ان المشهور الآن هو يوم انتقال الشمس الى برج الحمل فلا بأس بالبناء عليه و الإتيان فيه بما يستحب ان يؤتى فى النيروز.

[و منها صوم رجب و شعبان]

و منها صوم رجب و شعبان كلا أو بعضا و لو يوما من كل منهما.

و على استحباب صومهما كلا أو بعضا إجماع المسلمين بل و ضرورة الدين و النصوص به متواترة عن النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و الأئمة المعصومين و يدل على استحباب صوم رجب كلا- ما روى المفيد (قده) فى مسار الشيعة قال روى عن أمير المؤمنين عليه السّلام انه كان يصوم الرجب كله و يقول رجب شهرى و شعبان شهر رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم و شهر رمضان شهر اللّه عز و جل (و عن المجالس و ثواب الاعمال) فى حديث طويل فى فضل رجب و ثواب الصيام فى أيامه قال صلى الله عليه و آله و سلم و من صام من رجب ثلاثين يوما نادى مناد من السماء يا عبد الله اما ما مضى فقد غفر لك فاستأنف

(و فى خبر صالح الهروى) المروى فى كتاب فضائل رجب عن الرضا عليه السّلام:
و من صام رجب كله خرج من ذنوبه كهيئته يوم ولدته امه و أعتق من النار و ادخل الجنة مع المصطفين الأخيار و عن مقنعة المفيد عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم قال من صام رجبا كله كتب الله له رضاه و من كتب له رضاه لم يعذبه.

(و عن مصباح الشيخ (قده) ان من صام الشهر كله أعتق اللّه الكريم رقبته من النار و قضى له حوائج الدنيا و الآخرة و كتب فى الصديقين (و عن سلمان الفارسى) عن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم فى حديث قال من صام رجبا كله أنجاه اللّه من النار و أوجب له الجنة.

و يدل على استحباب يوم منه أو من شعبان، ما حكاه الصدوق فى المجالس فى حديث عن الصادق عن أبيه عن جده عليهم السلام عن النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم قال من صام يوما من رجب ايمانا و احتسابا غفر له و من صام يوما من شعبان ايمانا و احتسابا غفر له و نحو ذلك من الاخبار.

و يدل على استحباب صوم شعبان كله خبر عنبسة العابد المروى فى الكافى قال قبض النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم على صوم شعبان و رمضان و ثلاثة أيام من كل شهر أول خميس و أوسط أربعاء و آخر خميس و كان أبو جعفر و أبو عبد اللّه يصومان ذلك «۱» (و خبر أبى سلمة) المروى فى المجالس قال ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله سلم لم يكن يصوم فى السنة شهرا تاما إلا شعبان يصل بشهر رمضان (و خبر صفوان) المروى فى مصباح الشيخ قال قال لى أبو عبد اللّه عليه السّلام حث من فى ناحيتك على صوم شعبان فقلت جعلت فداك ترى فيه شيئا فقال نعم، ان رسول الله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان إذا راى هلال شعبان أمر مناديا ينادى فى المدينة يا أهل يثرب انى رسول رسول الله إليكم، الا و ان شعبان شهرى فرحم الله من أعاننى على شهرى- ثم قال- ان أمير المؤمنين عليه السّلام كان يقول ما فاتنى صوم شعبان منذ سمعت منادى رسول الله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ينادى فى شعبان و لن يفوتنى فى أيام حياتى شعبان ان شاء الله ثم كان يقول صوم شهرين متتابعين توبة من الله.

---

(۱) و خبر فضيل بن يسار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال و فرض الله فى السنة صوم شهر رمضان و سن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم صوم شعبان و ثلاثة أيام من كل شهر مثلى الفريضة فأجاز الله عز و جل له ذلك و فى خبر الحلبى المروى فى الكافى قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام هل صام احد من آبائك شعبان قط قال صامه خير آبائى رسول الله

و يدل على استحباب بعض أيامه و لو يوما واحدا غير واحد من الاخبار كخبر مروان بن مسلم المروى فى كتاب فضائل شعبان عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله شعبان شهرى و رمضان شهر الله فمن صام من شهرى يوما وجبت له الجنة و من صام منه يومين كان من رفقاء النبيين و الصديقين يوم القيامة و من صام الشهر كله و وصله بشهر رمضان كان ذلك توبة له من كل ذنب صغير أو كبير و لو من دم حرام (و خبر العباس بن هلال) المروى فى العيون و الخصال قال سمعت أبا الحسن على بن موسى الرضا عليهما السلام يقول من صام من شعبان يوما واحد ابتغاء ثواب الله دخل الجنة، و غير ذلك من الاخبار التى لا تحصى كثرة.

لكن ورد اخبار آخر فى النهى عن صوم شعبان و انه سئل عنه فقال ما صامه احد من الأئمة (ففى الكافى) انه جاء فى صوم شعبان انه سئل عنه فقال ما صامه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و لا احد من آبائى ثم حمله (قده) على ارادة نفى الوجوب و انهم ما صاموه على ذلك الوجه بل على الاستحباب، قال و ذلك ان قوما قالوا ان صومه فرض مثل صوم شهر رمضان

و ان من أفطر يوما من شعبان وجبت عليه الكفارة و حمله الشيخ أيضا على نفى الوجوب و قال ان أبا الخطاب و أصحابه كانوا يذهبون الى ان صومه فرض واجب مثل شهر رمضان و ان من أفطر فيه وجب عليه الكفارة.

[و منها أول يوم من المحرم و ثالثة و سابعه]

و منها أول يوم من المحرم و ثالثة و سابعه.

و يدل على استحباب الصوم فى اليوم الأول منه ما أرسله فى الفقيه و قال روى ان فى أول يوم من المحرم دعا زكريا ربه عز و جل فمن صام ذلك اليوم استجاب الله له كما استجاب لزكريا عليه السّلام، و روى المفيد فى المقنعة مثله عن النبى صلّى اللّه عليه و سلّم (و عن المجالس و العيون) عن ابن شبيب عن الرضا عليه السّلام قال عليه السّلام ان هذا اليوم (يعنى أول المحرم) هو اليوم الذى دعا فيه زكريا ربه فقال رب هب لى من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء، فاستجاب الله له و أمر الملائكة فنادت زكريا و هو قائم يصلى فى المحراب ان الله يبشرك بيحيى، من صام هذا اليوم ثم دعا الله عز و جل استجاب الله له كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۶۷

استجاب لزكريا.

و يدل على استجاب يوم ثالثه ما رواه فى الإقبال عن النبى صلّى اللّه عليه و سلّم ان من صام اليوم الثالث من المحرم استجيب دعوته، و فى شرح النجاة للسيد العقيلى (قده) ان فى اليوم الثالث من المحرم كان خلاص يوسف من الجب (أقول) و هو لا يدل على استحباب صومه بالخصوص، اللهم الا على القول باستحباب صوم كل يوم شريف لما سنح فيه، و ليس لاستحباب صوم سابعه بالخصوص خبر، و لكن صاحب الجواهر عد صومه مما ثبت فيه التأكد من النصوص، و قال فى النجاة أيضا باستحبابه- كما فى المتن، و قال السيد الخوانسارى (قده) فى شرحه على النجاة: و الظاهر انه سهو، و الصحيح تاسعه كما يظهر من الروايات (انتهى) و لم يذكر المصنف استحباب صوم اليوم التاسع مع انه مروى (ففى خبر مسعدة بن صدقة) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن أبيه ان عليا عليه السلام قال صوموا العاشوراء التاسع و العاشر فإنه يكفر ذنوب سنة، و فى الحدائق: بل يستحب صوم المحرم تمامه كملا (أقول) و يمكن ان يستفاد استحباب صومه بتمامه عن غير واحد من الاخبار كخبر نعمان بن سعد المروى عن مقنعة المفيد (قده) عن على عليه السلام انه قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم لرجل ان كنت صائما بعد شهر رمضان فصم المحرم فإنه شهر تاب اللّه على قوم و يتوب اللّه فيه على آخرين.

و عن المفيد (قده) فى كتاب حدائق الرياض ان من أمكنه صوم المحرم فليصم فإنه يعصم صائمه من كل سيئة، و عن النبى صلّى اللّه عليه و سلّم ان أفضل الصلاة بعد الفريضة الصلاة فى جوف الليل و ان أفضل الصوم من بعد شهر رمضان صوم شهر اللّه الذى يدعونه محرم.

بل المستفاد من بعض الاخبار استحباب صوم المحرم و لو يوما منه ففى النبوى) المروى فى الإقبال قال صلى اللّه عليه و آله من صام يوما من المحرم فله بكل يوم ثلاثون يوما (قال فى الإقبال) و روى من طرقهم عليهم السلام ان من صام يوما من المحرم محتسبا جعل اللّه بينه و بين جهنم جنة كما بين السماء و الأرض «هذا كله فى غير يوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۶۸

العاشوراء و اما فيه فسيأتى الكلام فيه فى الصيام المكروهة.

[و منها التاسع و العشرون من ذى القعدة]

و منها التاسع و العشرون من ذى القعدة.
ففى مرسل الفقيه انه روى ان فى تسع و عشرين من ذى القعدة أنزل اللّه عز و جل الكعبة و هى أول رحمة نزلت فمن صام ذلك اليوم كان كفارة سبعين سنة و لا منافاة بين هذا الخبر و بين ما دل على كون دحو الأرض فى يوم الخامس و العشرين من ذى القعدة بإمكان خلق الأرض بقدر موضع الكعبة أو لإثم إنزال الكعبة إليها و دحو الأرض منها ثانيا و اللّه العالم بخلقه، الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير.

[و منها صوم ستة أيام بعد عيد الفطر]

و منها صوم ستة أيام بعد عيد الفطر بثلاثة أيام أحدها العيد.
لما فى خبر الزهدى المروى عن زين العابدين عليه السلام فى الكافى و الفقيه قال فى عداد الصوم الذى صاحبه بالخيار: و صوم ستة أيام من شوال بعد شهر رمضان و النبوى العامى: من صام رمضان و اتبعه بست من شوال فكأنما صام الدهر، و قال الشهيد الثانى (قده) فى الروضة فمن صامها مع شهر رمضان عدلت صيام السنة ثم قال و فى الخبر ان المواظبة عليها تعدل صوم الدهر و قال و علل فى بعض الاخبار بان الصدقة بعشر أمثالها فيكون رمضان بعشرة أشهر و الستة بشهرين و ذلك تمام السنة فدوام فعلها كذلك يعدل صوم دهر الصائم» و إطلاق تلك الأخبار يقتضى عدم الفرق بين كون الستة متصلة بالعيد أو منفصلة عنه، الا ان إطلاقها يقيد بما يدل على كراهة الصوم بعد العيد بلا فصل ففى خبر زياد عن الصادق عليه السلام لا صيام بعد الأضحى ثلاثة أيام و لا بعد الفطر ثلاثة أيام، إنها أيام أكل و شرب (و موثق حريز) عنه عليه السلام إذا أفطرت رمضان فلا تصومن بعد الفطر تطوعا الا بعد ثلاثة مضين، و عن الشيخ نفى استحباب هذه الستة و نقل عن بعض الأصحاب كراهتها مستدلا بهذه الاخبار (و يرد) بأن الأخبار الدالة على الاستحباب ليست نصا فى الاتصال بيوم العيد بل تكون دلالتها بالإطلاق فيقيد إطلاقها بهذه الاخبار فلا موجب لطرح تلك الاخبار و الأخذ بهذه الأخبار الدالة على الكراهة ترجيحا لها عليها و قال الشهيد الثانى فى الروضة: و التعليل (اى التعليل
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۶۹
بكون صوم هذه الستة مع صوم شهر رمضان معادل صوم الدهر) و ان اقتضى عدم الفرق بين صومها متوالية و متفرقة بعده بغير فصل و متأخرة الا ان فى بعض الاخبار اعتبار القيد (يعنى قيد الاتصال و التوالى) ثم قال فيكون (يعنى الاتصال) فضيلة زائدة على القدر (انتهى).
و لا يخفى انه ليس فى الاخبار ما يدل على اعتبار القيد بل الموجود هو ما يدل على الفصل و هو (قده) أبصر بما قال (و كيف كان) فالأولى جعل العيد من الثلاثة فيؤخر فى صوم الستة عن العيد بيومين.
و يدل على ذلك صحيح البجلى عن الصادق عليه السلام عن اليومين الذين بعد الفطر أ يصام أم لا فقال عليه السلام اكره لك ان تصومهما» حيث انه يدل على كراهة صوم يومين بعد العيد و يصيرا مع انضمام العيد بها ثلاثة أيام، لكن الظاهر من خبر زياد المتقدم هو الثلاثة بعد الفطر لا بعد الصوم من شهر رمضان كما لا يخفى على الناظر فى قوله و لا بعد الفطر ثلاثة أيام، و صحيح البجلى لا يدل على انحصار الكراهة باليومين بعد العيد و الله العالم- هذا بالنسبة إلى الاتصال بيوم العيد و الفصل عنه- و اما بالنسبة إلى التوالى و التفرقة فالظاهر هو التخيير للإطلاق و عدم ما يوجب تقييده بالتوالى أو التفرقة.

[و منها يوم النصف من جمادى الاولى]

و منها يوم النصف من جمادى الاولى.

ذكره بعض الأصحاب و عده من الصوم المندوب فى الجواهر، و قال بعضهم انه ليس على استحبابه خبر (أقول) و صرح الشيخ باستحبابه فى المصباح و قال بان فى النصف منه سنة ست و ثلاثين كان مولد ابى محمد على بن الحسين زين العابدين عليهما السلام و يستحب صيام هذا اليوم و فيه بعينه من هذا الشهر من هذه السنة كان فتح بصرة لأمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه (انتهى) و لعل ما ذكره كاف للحكم باستحبابه بناء على ثبوته بفتوى الفقيه لأجل قاعدة التسامح فى أدلة السنن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٧٠

[مسألة (١) لا يجب إتمام صوم التطوع بالشروع فيه]

مسألة (١) لا يجب إتمام صوم التطوع بالشروع فيه بل يجوز له الإفطار إلى الغروب و ان كان يكره بعد الزوال.

الصوم المندوب لا يصير بالشروع فيه واجبا الا اليوم الثالث من الاعتكاف على ما يأتى، فله الإفطار فى أى وقت شاء الى الغروب إجماعا بقسميه كما فى الجواهر (و يدل عليه) من الاخبار صحيح جميل عن الصادق عليه السلام فى الذى يقضى شهر رمضان انه بالخيار الى زوال الشمس و ان كان تطوعا فإنه إلى الليل بالخيار. (و صحيح عبد اللّه بن سنان) عنه عليه السلام: صوم النافلة لك ان تفطر، الى غير ذلك من النصوص كخبر ابن عمار و خبر ابى بصير و خبر سماعة و نحوها التي لا معارض لها الا ما يتوهم من النهى عن ابطال العمل الذى مر غير مرة عدم دلالته على حرمة إبطال العمل برفع اليد عنه إبطال فى أثنائه فى الواجب فضلا عن المندوب، و لو فرض دلالته عليه لوجب تقييده بما عدا الصوم المندوب بالأخبار الدالة على جواز قطعه، فلا ينبغى الإشكال فى جواز قطعه الى الغروب (و لكن يكره بعد الزوال) لخبر مسعدة بن صدقة عن الصادق عن أبيه عليهما السلام ان عليا عليه السلام قال الصائم تطوعا بالخيار ما بينه و بين نصف النهار فان انتصف النهار فقد وجب الصوم» بناء على حمله على الأولوية كما حمله الشيخ عليها فى التهذيب و الاستبصار و على تأكد الاستحباب.

(لا يقال) حمل الوجوب على الاستحباب حمل على خلاف الظاهر مع انه لا يثبت الكراهة حيث ان تأكد رجحان الفصل لا يوجب مرجوحية الترك.

(لانه يقال) تأكد الندب بالدلالة السياقية يدل على رجحان الفعل و مرجوحية الترك إذ ما كان فعله راجحا و تركه مرجوحا يكون آكد مما يكون فعله راجحا و لا يكون تركه مرجوحا.

و يمكن ان يستدل للكراهة بخبر معمر بن خلاد المروى فى التهذيب عن ابى الحسن عليه السلام قال كنت جالسا عنده آخر يوم من شعبان فلم أره صائما فأتوه بمائدة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٧١

فقال ادن- و كان ذلك بعد العصر- قلت له جعلت فداك صمت اليوم فقال لى و لم قلت جاء عن ابى عبد اللّه عليه السلام فى الذى يشك فيه انه قال يوم وفق له قال أ ليس تدرون انما ذلك إذا كان لا يعلم أ هو من شعبان أم من شهر رمضان فصامه الرجل فكان من شهر رمضان كان يوما وفق له فاما و ليس علة و لا شبهة فلا فقلت فأفطر الان فقال لا فقلت و كذلك لنوافل ليس لى ان أفطر بعد الظهر قال نعم» و ظهور قوله عليه السلام نعم فى انه ليس لك ان تفطر بعد الظهر غير قابل للإنكار، و توهم كون المراد منه نعم لك ان تفطر بعيد فى الغاية فهو نهى عن الإفطار بعد الزوال محمول على الكراهة بقرينة النص على جوازه الى الغروب فى الاخبار المتقدمة، و المناقشة فيه باحتمال كون قوله نعم جوابا له بان لك الإفطار بعد الزوال واهية لأنها خلاف

الظاهر.

و الانصاف تمامية هذا الاستدلال مضافا الى فتوى الفقهاء بها و هى كافية فى إثبات الحكم غير الإلزامى بدليل التسامح فى دليل السنن.

[مسألة ۲ يستحب للصائم تطوعا قطع الصوم]

مسألة ۲ يستحب للصائم تطوعا قطع الصوم إذا دعاه أخوه المؤمن إلى الطعام بل قيل بكراهته حينئذ

فى هذه المسألة أمور (الأول) يستحب للصائم المتطوع قطع الصوم إذا دعاه أخوه إلى الطعام على ما هو المشهور بين الأصحاب و قيل انه مما لا يوجد فيه الخلاف بل عن المعتبر دعوى الاتفاق عليه للنصوص الكثيرة الدالة عليه ففى خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السّلام قال إفطارك لأخيك المؤمن أفضل من صيامك تطوعا (و خبر عبد اللّه بن جندب) عن بعض الصادقين عليه السّلام قال من دخل على أخيه و هو صائم تطوعا فأفطر كان له أجر لنيته و أجر لإدخال السرور عليه و غير ذلك من الاخبار التى يأتى بعضها.

(الثانى) الظاهر عدم الفرق فى استحباب قطع الصوم بين الصوم المستحب و بين الواجب الموسع فى زمان يجوز قطعه كقضاء شهر رمضان قبل الزوال فيما لم يصر مضيقا بمجيء الرمضان المستقبل و كالواجب غير المعين فيما إذا وجب كذلك بالإجارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۷۲

أو النذر و شبهه و لو كان بعد الزوال و ذلك لإطلاق جملة من الاخبار كخبر نجم بن حطيم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام قال من نوى الصوم ثم دخل على أخيه فسيلة أن يفطر عنده فليفطر فليدخل عليه السرور فإنه يحتسب له بذلك اليوم عشرة أيام و هو قول الله عز و جل مَنْ جٰاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثٰالِهٰا (و خبر داود الرقى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال لإفطارك فى منزل أخيك المسلم أفضل من صيامك سبعين ضعفا أو تسعين ضعفا و خبر عبد اللّه بن جندب المروى فى الكافى قال قلت لأبى الحسن الماضى عليه السلام ادخل على القوم و هم يأكلون و قد صليت العصر و انا صائم فيقولون أفطر فقال أفطر فإنه أفضل و خبر حسين بن حماد) المروى فى المحاسن قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام ادخل على الرجل و انا صائم فيقول لى أفطر فقال ان كان ذلك أحب إليه فأفطر (و خبر السكونى) المروى فى المحاسن عن الصادق عليه السلام قال فطرك لأخيك المسلم (اى لأجله) و إدخالك السرور عليه أعظم اجرا من صيامك، و غير ذلك من الاخبار بل فى بعض الاخبار التصريح بذلك فى الصوم الواجب.

(ففى خبر الخثعمى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن الرجل ينوى الصوم فيلقاه أخوه الذى هو على امره أ يفطر قال عليه السلام ان كان تطوعا اجزئه و حسب له و ان كان قضاء فريضة قضاه.

(الثالث) لا فرق فى استحباب القطع بين ما إذا دعى إلى طعام أو ورد هو فى منزل من غير دعوة و ذلك لإطلاق غير واحد من تلك الاخبار أو تصريح بعضها بدخول الصائم على أخيه، الظاهر فى كونه من غير دعوته اليه كخبر جندب المتقدم فى الأمر الأول الذى فيه من دخل على أخيه و هو صائم إلى آخر الحديث و خبر حسين بن حماد المتقدم فى الأمر الثانى الذى فيه ادخل على الرجل و انا صائم و خبر موسى بن بكر المروى فى المحاسن عن الكاظم عليه السلام قال فطرك لأخيك و إدخالك السرور عليه أعظم من الصيام و أعظم أجرا.

خلافا لما فى الحدائق من اختصاص الاستحباب بما إذا كان الدخول على الأخ عن دعوة و قال بأنه المستفاد من الاخبار (أقول)

ليس فى اخبار الباب على ما تصفحت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏۹، ص: ۷۳

فى الوسائل خبر يشتمل على ذكر الدعوة إلا خبر إسماعيل بن مهران المروى عن المحاسن عن الصادق عليه السلام حيث ان فيه: قلت لأبى عبد الله عليه السلام يدعونى الرجل من أصحابنا و هو يوم صومى فقال عليه السلام أجبه و أفطر.

(و لا يخفى) ان المستفاد منه و من سائر الأخبار هو التماس الإفطار من الصائم و سرور الملتمس بإفطاره و لا خصوصية لدعوته إياه، مع ان القاعدة فى المندوبات إبقاء المطلق على إطلاقه و عدم حمله على المقيد، فلا وجه لحمل مطلقات الباب على ما فى هذا الخبر و تخصيص الاستحباب بما إذا كان عن الدعوة كما لا يخفى.

(الرابع) لا فرق فى الاستحباب بين ما إذا هياء للصائم طعاما أم لا لإطلاق الأخبار المتقدمة و عدم ما يوجب تقييدها بصورة ما إذا هياء له الطعام و ان كانت عرف القضية بكون السؤال عن الإفطار ينبغى ان يكون عند إحضار شى‏ء للصائم حيث انه لا محل للسؤال عن الإفطار بما للصائم نفسه كما لا يخفى.

(الخامس) لا فرق فى استحباب الإفطار بين ما إذا يشق على سائل الإفطار مخالفة الصائم و عدمه للإطلاق و لكن ما فى بعض تلك الاخبار التعليل بإدخال السرور يومى الى اختصاص الندب بما يشق على سائل الإفطار مخالفته بل فى خبر الحسين بن حماد المروى فى المحاسن عن الصادق ما يدل عليه، و فيه ادخل على الرجل و انا صائم فيقول لى أفطر فقال عليه السلام ان كان ذلك أحب إليه فأفطر.

(السادس) المحكى عن الحلى (قده) اعتبار عدم الاعلام بالصوم فى أفضلية الإفطار و ذلك لما فى خبر جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام قال أيما رجل مؤمن دخل على أخيه و هو صائم فسيلة الأكل فلم يخبره بصيامه فيمن عليه بإفطاره كتب الله جل ثناؤه له بذلك اليوم صيام سنة و مثله غيره (و لا يخفى) انه لا يستفاد منه اعتبار كتمان الصوم عن الصائم فى الاستحباب بل الظاهر منه كونه من قبيل المستحب فى المستحب، مضافا الى ان فى غير واحد من الاخبار سؤال الإفطار عن الصائم المنوط بعلمه بصيامه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏۹، ص: ۷۴

ففى خبر ابن حطيم من نوى الصوم ثم دخل على أخيه فسيلة أن يفطر عنده فليفطر فليدخل عليه السرور (الحديث) و نحوه غيره و هو كثير.

(السابع) إطلاق الاخبار المتقدمة يقتضى استحباب الإفطار من الصائم إذا سئل عنه فيما يجوز له الإفطار سواء كان قبل الزوال أو بعده بل الخبر المروى عن عبد اللّه بن جندب المتقدم فى الأمر الثانى صريح فى استحبابه بعد العصر إذ فيه ادخل على القوم و هم يأكلون و قد صليت العصر و انا صائم فيقولون أفطر فقال أفطر فإنه أفضل، و لا منافاة بين كراهة الإفطار فى الصوم المندوب بعد الزوال و بين استحبابه إذا سئله الأخ المؤمن لأنه بطرو فضيلة اجابة سؤال المؤمن و سروره بها يصير أفضل و ان كان هو من حيث نفسه و مع قطع النظر عما يطرء عليه كان مرجوحا (الثامن) الظاهر اعتبار كون الإفطار بقصد اجابة سؤال السائل و إدخال السرور عليه فى استحبابه و ترتب الثواب عليه لأنه عبادة يتوقف ترتب الثواب عليها على القصد فلو أفطر بعد السؤال عنه لا بقصد اجابة سؤال السائل بل لأجل اشتهاء الإفطار فى نفسه لم يترتب عليه ثواب الإجابة و على ذلك يترتب صحة ما فى الحدائق من قوله و اما ما اشتهر فى هذه الأوقات سيما فى بلاد العجم من تعمد تفطير الصائم بشى‏ء يدفع اليه من تمرة أو يسير من الحلواء أو نحو ذلك لأجل تحصيل الثواب بذلك فليس بداخل تحت هذه الاخبار و لا هو مما يترتب عليه الثواب (انتهى) و ان كان هو (قده) يذكر هذا الكلام متفرعا على ما اختاره من اعتبار الدعوة الى الطعام فى استحباب الإفطار و قلنا بعدم اعتبارها فى الأمر

الثالث.

(التاسع) الأخبار الواردة فى المقام بين ما علق الاستحباب فيه على سؤال القوم كما فى خبر عبد الله بن جندب أو سؤال الرجل كما فى خبر حسين بن حماد المتقدمين فى الأمر الثانى و ما علق فيه على طلب الأخ الإفطار من الصائم كخبر بن حطيم المتقدم فى الأمر الثانى الذى فيه من نوى الصوم ثم دخل على أخيه فسيلة (الحديث) و غير ذلك و ما علق فيه على سؤال الأخ المسلم كخبر داود الرقى المتقدم فى الأمر الثانى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۷۵

الذى فيه لإفطارك فى منزل أخيك المسلم (الحديث) و غيره و ما علق فيه على سؤال الأخ المؤمن كخبر إسحاق بن عمار المتقدم فى الأمر الأول و نحوه و لا إشكال فى اعتبار كون السائل مسلما و ان كان لفظ (الرجل) أو (القوم) يشمل غير المسلم أيضا بل لفظ الأخ المطلق لو لا انصرافه الى المسلم و انما الكلام فى شموله لغير المؤمن بالمعنى الأخص أو اختصاصه به فالمحكى عن المحقق و العلامة هو الأخير لكونه المنطبق من لفظة (الأخ) و لأنه الذى جعل ذاك الحكم لرعايته و كان إدخال السرور فى قلبه بإجابة ملتمسه أفضل من الصوم و هذا هو الأقوى.

(الأمر العاشر- و هو تمام الأمور- المصرح به فى غير واحد من كتب الأصحاب كراهة إتمام الصوم و مخالفة السائل و ترك إجابته فى الإفطار و قد عده المحقق فى الشرائع من الصوم المكروه و جعله الرابع من اقسامه و صرح بالكراهة أيضا العلامة و الشهيد قدس سرهما و اعترض عليهما المدارك بعدم الوقوف على ما يدل على الكراهة من النصوص و انما هى تدل على أفضلية القطع و هى لا تستلزم كراهة عدمه، و أجاب عنه فى الجواهر بإمكان إثبات الكراهة بما دل على النهى عن معارضة المؤمن و ترك اجابته و بما فى خبر سماعة بن مهران إذا دخلت الى منزل أخيك فليس لك معه أمر (و فى خبر الحسين بن حماد) إذا قال أخوك كل و أنت صائم فكل و لا تلجئه الى ان يقسم عليك، و كفى بذلك دليلا لمثلها.

(و لا يخفى ما فيه) لان ما يدل على النهى عن معارضة المؤمن لا يدل على النهى عن ترك الإفطار، حيث انه لا ينطبق عليه عنوان معارضته و ترك اجابته- و ان كان ملازما معه، و إسناد النهى المتعلق به الى إبقاء الصوم عرضى و يكون مجازا من قبيل المجاز فى الاسناد، و خبر سماعة لا يدل على كراهة الصوم بوجه من الوجوه إذ نفى الأمر عمن ينزل فى منزل أخيه لا يدل على كراهة ما يصدر من النازل شرعا، و النهى عن إلجاء الأخ إلى القسم ليس نهيا عن الصوم حتى يصير الصوم به مكروها، و عن بعض السادة فى شرحه على النجاة إثبات الكراهة بكون المراد منها فى العبادة هى أقلية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۷۶

الثواب و النصوص الواردة فى المقام كلها تدل على افضلته الإفطار عن الصوم فيتحقق معنى الكراهة أعنى كونها أقل ثوابا.

(و لا يخفى ما فيه) لان كلما يكون أقل ثوابا من شيء أخر لا يكون مكروها و الا يلزم ان يكون الحج مثلا مكروها لان ثوابه أقل من الصلاة، و هذا كما ترى، بل الكراهة بمعنى أقل ثوابا تكون على ضابط يجيء فى الصيام المكروهة عن قريب إنشاء اللّه تعالى، و هو لا ينطبق على المقام، فالحق ان يقال ان أمكن إثبات الكراهة بفتوى الفقيه بالكراهة من باب قاعدة التسامح أمكن القول بكراهة الصوم بعد التماس الإفطار لما عرفت من تصريح المحقق فى الشرائع بها وعده من أقسام الصوم المكروه، و سيجيء مزيد توضيح لذلك عنقريب، و الله الهادى.

[و اما المكروه منه]

اشارهٔ

و اما المکروه منه بمعنی قلهٔ الثواب ففی مواضع أیضا.
اعلم انه لما اعتبر الرجحان فی العبادهٔ و هو لا یجتمع مع کراهتها المستلزم لمرجوحیتها فسروا و الکراههٔ فی العبادهٔ بمعنی کونها أقل ثوابا و حیث یورد علی هذا التفسیر بوجوه من الإیراد کلزوم اجتماع المصلحهٔ و المفسدهٔ المؤثرتین فی الکراههٔ و الإیجاب أو الندب لأن أقلیهٔ الثواب تنشأ عن وجود مفسدهٔ فی الفعل و هو ای اجتماع المصلحهٔ و المفسدهٔ المؤثرتین فی طلب الفعل و الترک إلزامیا أو غیره غیر معقول بل لا یؤثر شیء منهما لو کانتا متساویین و یکون الحکم تابعا للأهم منهما لو کانت إحداهما أهم و کلزوم کون النهی اخبارا بأقلیهٔ الثواب لا إنشاء و هو أمر غیر معهود حیث اندلم یعهد استعمال الإنشاء فی الاخبار و ان کثر استعمال الجملهٔ الخبریهٔ فی الإنشاء بل قیل ان الإنشاء بها آکد و کلزوم عدم الانضباط لا فی طرف المکروه و لا فی المستحب إذ الصلاهٔ فی الحمام مثلا یکون أقل ثوابا من الصلاهٔ فی البیت و یمکن ان تکون أکثر ثوابا فی مکان آخر أخس من الحمام و الصلاهٔ فی البیت یلزم ان تکون مستحبهٔ بالقیاس إلی الصلاهٔ فی الحمام و مکروههٔ بالقیاس إلی الصلاهٔ فی المسجد و کذا الصلوات فی المساجد
مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۹، ص: ۷۷
المتفاوتهٔ فی الفضیلهٔ مع انها لا تتصف بالکراههٔ أصلا کما ان الصلاهٔ فی البیت لا تکون مکروههٔ قطعا.
فلا جرم وجهوه بما یسلم عن تلک الخلل و قالوا بأن لماهیهٔ الصلاهٔ مثلا قدرا من الثواب مترتبا علی الإتیان بها للامتثال من دون دخل خصوصیهٔ الفرد المأتی به فی ذلک بحیث لو أمکن تفکیک الطبیعهٔ عن خصوصیات الفردیهٔ لکان ذاک الثواب مترتبا علی إتیانها و یکون ضم الخصوصیات إلیها ناشیا عن امتناع تحقق الطبیعهٔ منفکهٔ عنها و ضم الخصوصیات إلیها فی مقام ترتب الثواب کضم الجدار إلی الإنسان فی کونه أجنبیا عنه و ذلک کالصلاهٔ فی البیت و قد تکون لطبیعهٔ الصلاهٔ باعتبار وجودها الخاص ثوابا زائدا علی ما یترتب علی نفسها ناشیا عن وجودها الخاص و ذلک کالصلاهٔ فی المسجد أو الجماعهٔ و قد یکون باعتبار وجودها الخاص ینقص عن ثوابها المترتب علیها من حیث هی صلاهٔ فتصیر أقل ثوابا مما لا تکون منضمهٔ إلیها فالصلاهٔ المستحب فی المسجد بمعنی أکثریهٔ ثوابها عما یترتب علی طبیعتها المنفکهٔ عن کافهٔ الخصوصیات الفردیهٔ لاقتضاء زیادته علی ما ترتب علیها بواسطهٔ عارضها الخاص و هو کونها فی المسجد و الصلاهٔ المکروههٔ فی الحمام بمعنی اقلیهٔ ثوابها عما یترتب علی نفسها بواسطهٔ وجود المانع عما یترتب علیها من حیث نفسها و هو عارضها الخاص اعنی کونها فی الحمام و بذلک یندفع جمیع الشکوک المذکورهٔ بحذافیرها حیث لا یلزم اجتماع المؤثرین فی الحکمین المتضادین و لا استعمال الإنشاء فی الاخبار و تحقق الانضباط فی المستحب و المکروه و هذا معنی العبادهٔ المکروههٔ و هو معنی قلهٔ الثواب.

[منها صوم عاشوراء]

منها صوم عاشوراء.
اختلفوا فی حرمهٔ صوم یوم العاشوراء و استحبابه أو کراهته و منشأ الاختلاف فی ذلک هو الاختلاف فی الاخبار الواردهٔ فی صومه و هی علی ما اطلعت علیه علی طوائف منها ما یدل بظاهره علی الاستحباب.
کخبر ابی همام المروی فی التهذیب عن الکاظم علیه السلام قال صام رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلّم

يوم عاشوراء و خبر مسعدة بن صدقة المروى فى التهذيب عن الصادق عن أبيه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال صوموا العاشوراء التاسع و العاشر فإنه يكفر ذنوب سنة.
و خبر القداح المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عن أبيه قال صيام يوم عاشوراء كفارة سنة.
و خبر جعفر بن عثمان المروى فيه أيضا عن الصادق عليه السلام قال كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كثيرا ما ينقل يوم عاشوراء فى أفواه الأطفال المراضع من ولد فاطمة عليها السلام من ريقه فيقول لا تطعموهم شيئا الى الليل و كانوا يروون من ريق رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال و كان (نت) الوحش تصوم يوم عاشوراء على عهد داود ع (و خبر كثير النواء) المروى فى التهذيب أيضا عن الباقر عليه السلام قال لزقت السفينة يوم عاشوراء على الجودى فأمر نوح عليه السلام من معه من الجن و الإنس أن يصوموا ذلك اليوم قال أبو جعفر عليه السلام أ تدرون ما هذا اليوم هذا اليوم الذى تاب الله عز و جل فيه على آدم و حوا و هذا اليوم الذى فلق الله فيه البحر لبنى إسرائيل فأغرق فرعون و من معه و هذا اليوم الذى غلب فيه موسى عليه السلام فرعون و هذا اليوم الذى ولد فيه إبراهيم عليه السلام و هذا اليوم الذى تاب الله فيه على قوم يونس و هذا اليوم الذى ولد فيه عيسى بن مريم عليه السلام و هذا اليوم يقوم فيه القائم عليه السلام (و فى حديث الزهرى) عن زين العابدين فى تقسيم الصيام عد صوم يوم العاشوراء من الصيام التى صاحبها بالخيار ان شاء صام و ان شاء أفطر و منها ما يدل على المنع كخبر زرارة و ابى مسلم المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء فقال كان صومه قبل شهر رمضان فلما نزل شهر رمضان ترك و خبر ابان بن عبد الملك) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن صوم تاسوعا و عاشوراء من شهر المحرم فقال عليه السلام تاسوعا يوم حوصر فيه الحسين عليه السلام و أصحابه رضى الله عنهم بكربلاء و اجتمع عليه خيل أهل الشام و أناخوا عليه و فرح ابن مرجانة و عمر بن سعد بتوافر الخيل و كثرتها و استضعفوا فيه الحسين عليه السلام و أصحابه كرم الله وجوههم

و أيقنوا ان لا يأتى الحسين ناصر و لا يمده أهل العرق بابى المستضعف ثم قال و اما يوم عاشوراء فيوم أصيب فيه الحسين عليه السلام صريعا بين أصحابه و أصحابه صرعى حوله أ فصوم يكون فى ذلك اليوم كلا و رب البيت الحرام ما هو يوم صوم و ما هو الا يوم حزن و مصيبة دخلت على أهل السماء و أهل الأرض و جميع المؤمنين و يوم فرح و سرور لابن مرجانة و آل زياد و أهل الشام غضب الله عليهم و على ذرياتهم و ذلك يوم بكت فيه (عليه) جميع بقاع الأرض خلا بقعة الشام فمن صام أو تبرك به حشره الله مع آل زياد ممسوخ القلب مسخوط عليه و من ادخر إلى منزله فيه ذخيرة أعقبه الله تعالى نفاقا فى قلبه الى يوم يلقاه و انتزع البركة عنه و عن أهل بيته و ولده و شاركه الشيطان فى جميع ذلك.
(و خبر زيد النرسى المروى فى الكافى أيضا عن الصادق عليه السلام قال من صامه (اى يوم عاشوراء) كان حظه من صيام ذلك اليوم حظ ابن مرجانة و آل زياد قال قلت و ما كان حظهم من ذلك اليوم قال النار أعاذنا الله من النار و من عمل يقرب من النار.
و خبر نجبة «۱» عن الباقر عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء فقال صوم متروك بنزول شهر رمضان و المتروك بدعة قال نجبة فسئلت أبا عبد الله عليه السلام من بعد أبيه عليه السلام عن ذلك فأجابنى بمثل جواب أبيه ثم قال اما انه صوم يوم ما نزلت به كتاب و لا جرت به سنة الا سنة آل زياد بقتل الحسين بن على عليه السلام.
و خبر حريز عن زرارة عن الباقر و الصادق عليهما السلام قالا لا تصم (تصوموا) فى يوم عاشوراء و لا عرفة بمكة و لا فى المدينة و لا فى وطنك و لا فى مصر من الأمصار.

(١) نجبة بالنون و الجيم المفتوحتين و الباء الموحدة شيخ صادق و كان صديقا لعلى بن يقطين (وافى).

(و خبر ابى عند المروى فى المجالس عن الصادق عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء قال عليه السلام ذلك يوم قتل الحسين فان كنت شامتا فصم ثم قال ان آل أمية نذر و انذرا ان قتل الحسين عليه السلام ان يتخذوا ذلك اليوم عيدا لهم يصومون فيه شكرا و يفرحون أولادهم فصارت فى آل ابى سفيان سنة الى اليوم فلذلك يصومونه و يدخلون على أهاليهم و عيالاتهم الفرح ذلك اليوم ثم قال ان الصوم لا يكون للمصيبة و لا يكون الا شكرا للسلامة و ان الحسين عليه السلام أصيب يوم عاشوراء فان كنت فيمن أصيب به فلا تصم و ان كنت شامتا ممن سره سلامة بنى أمية فصم شكرا لله تعالى.

و خبر جعفر بن عيسى.

المروى فى الكافى عن الرضا عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء و ما يقول الناس فيه فقال عليه السلام عن صوم ابن مرجانة تسألنى ذلك يوم صامه الأدعياء من آل زياد بقتل الحسين عليه السلام و هو يوم يتشائم به أهل الإسلام لا يصام و لا يتبرك به و يوم الاثنين يوم نحس قبض الله فيه نبيه صلى الله عليه و آله و ما أصيب آل محمد إلا فى يوم الاثنين فتشائمنا به و تبرك به عدونا و يوم عاشوراء قتل الحسين عليه السلام و تبرك به ابن مرجانة و تشائم به آل محمد صلى الله عليه و آله فمن صامهما أو تبرك بهما لقى الله تبارك و تعالى ممسوخ القلب و كان حشره مع الذين سنوا صومهما و التبرك بهما.

و المروى فى المجالس عن جبلة المكية قالت سمعت ميثم التمار يقول و الله لتقتلن هذه الأمة ابن بنيها فى المحرم لعشر مضين منه و ليتخذن أعداء الله ذلك اليوم يوم بركة و ان ذلك لكائن قد سبق فى علم الله تعالى ذكره اعلم ذلك بعهد عهد الى مولاى أمير المؤمنين عليه السلام و لقد أخبرنى أنه يبكى عليه كل شىء حتى الوحوش فى الفلوات، و الحيتان فى البحار و الطير فى جو السماء و تبكى عليه الشمس و القمر و النجوم و السماء و الأرض و مؤمنو الإنس و الجن و جميع ملائكة السموات و رضوان

و مالك و حملة العرش و تمطر السماء دما و رمادا ثم قال وجبت لعنة اللّه على قتلة الحسين عليه السلام كما وجبت على المشركين الذين يجعلون مع اللّه إلها آخر و كما وجبت على اليهود و النصارى و المجوس قالت جبلة فقلت له يا ميثم و كيف يتخذ الناس ذلك اليوم الذى يقتل فيه حسين بن على عليهما السلام يوم بركة فبكى ميثم رضى اللّه عنه ثم قال سيزعمون بحديث يضعونه انه اليوم الذى تاب اللّه فيه على آدم عليه السلام فإنما تاب اللّه على آدم فى ذى الحجة و يزعمون انه اليوم الذى قبل اللّه فيه توبة داود عليه السلام و انما قبل اللّه توبته فى ذى الحجة و يزعمون انه اليوم الذى أخرج اللّه فيه يونس من بطن الحوت و انما أخرجه اللّه من بطن الحوت فى ذى القعدة و يزعمون انه اليوم الذى استوت فيه سفينة نوح عليه السّلام على الجودى و انما استوت على الجودى يوم الثامن عشر من ذى الحجة و يزعمون انه اليوم الذى فلق اللّه فيه البحر لبنى إسرائيل و انما كان ذلك فى ربيع الأول (الحديث) و منها خبر عبد اللّه بن سنان الذى رواه الشيخ مرسلا فى المصباح قال دخلت على ابى عبد اللّه عليه السّلام يوم عاشوراء و دموعه تنحدر على عينيه كاللؤلؤ المتساقط فقلت مم بكائك فقال أ فى غفلة أنت أما علمت ان الحسين عليه السّلام أصيب فى مثل هذا اليوم فقلت ما قولك فى صومه فقال صمه من غير تبيت و أفطره من غير تشميت و لا تجعله يوم كملا و ليكن إفطارك بعد صلاة العصر بساعة على شربة من ماء فإنه فى مثل ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلت الهيجاء عن آل رسول اللّه الحديث).

هذا ما وصل إلينا من الاخبار فى صوم يوم العاشوراء و حمل بعض الطائفة الدالة على الاستحباب على التقية لموافقتها مع العامة و الاستناد فى بعض منها إلى آبائهم عليهم السلام الغالب فيه كونه عن التقية لأن فى بيان الحكم الواقعى من الامام لا يحتاج الى

النقل عن امام آخر ففى النقل عنه إيماء إلى التقية و ذلك كخبر ابى همام عن الكاظم عليه السلام الذى فيه اسناد صوم العاشوراء الى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم و خبر مسعدة الذى يروى الصادق عن أبيه عن أمير المؤمنين عليه السلام و خبر القداح الذى يروى فيه الصادق عليه السلام عن أبيه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏۹، ص: ۸۲

و خبر جعفر بن عثمان الذى يروى فيه الصادق عليه السلام عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم فعله فى أولاد فاطمة عليها السلام و اما خبر كثير النواء فليس فيه ذكر عن صوم يوم عاشوراء و ليت شعرى لم جعلوه من الاخبار الدالة على استحباب صومه مع ما فى كثير النواء من الذم و انه كان بتريا عاميا «۱» و قول الصادق عليه السّلام فيه اللهم إنى إليك من كثير النواء برىء فى الدنيا و الآخرة و قال أيضا ان الحكم بن عيينة و سلمة و كثير النواء و أبا المقدام و التمار (يعنى سالما) أضلوا كثيرا ممن ضل من هؤلاء و انهم فيمن قال و من الناس من يقول أمنا بالله و باليوم الأخر و ما هم بمؤمنين مع معارضة خبره مع المحكى عن ميثم و اسناد ميثم ما يحكيه النواء الى الوضع و الجعل مع جلالة قدره و قوله ان ما يحكيه مما يعلمه بعهد عهد إليه أمير المؤمنين عليه السلام و قول الباقر عليه السلام فيه انه كان مؤمنا شاكرا فى الرجاء و صابرا فى البلاء و ان الباقر عليه السلام يحبه حبا شديدا و قد ثبت انه من حوارى أمير المؤمنين عليه السلام و خواصه و لا ينبغى الإشكال فى ترجيح ما يحكيه على ما حكاه النواء و ان قول النواء ساقط بمعارضة ما يحكيه الميثم معه كما لا يخفى.

و حمل الشيخ اخبار الاستحباب على ما إذا كان الصوم على طريق الحزن بمصاب رسول الله صلى الله عليه و آله و الجزع لما حل بعترته و اخبار المنع على ما إذا كان على وجه التبرك.

و التحقيق ان يقال انه يختلف حكم صوم يوم العاشوراء باختلاف وقوعه فإنه يمكن ان يقع على أنحاء.

---

(۱) البترية بضم الموحدة فرق من الزيدية قبل نسبوا إلى المغيرة بن سعيد و لقبه الأبتر و قيل هم أصحاب كثير النواء الحسن بن صالح و سالم بن أبى حفصة و الحكم بن عينية و سلمة بن كهيل و أبو المقدام ثابت الحداد و هم الذين دعوا إلى ولاية على عليه السلام فخلطوها بولاية أبى بكر و عمر و يثبتون لهم الإمامة و يبغضون عثمان و طلحة و الزبير و عائشة و يرون الخروج مع ولد على عليه السلام (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏۹، ص: ۸۳

منها ان يقع على وجه التبرك مثل ما وقع عن بنى أمية و اتباعهم و لا إشكال فى حرمته لأنه مضادة مع الله و مع رسوله و آل رسوله بل يمكن الحكم بكفر فاعله حيث انه يعمل ما علم بأنه ليس من الدين بالضرورة و لا يقر عليه إذا كان شيعيا.

و منها ما إذا وقع بعنوان كونه مندوبا فى يوم عاشوراء بالخصوص كصوم يوم الغدير و نحوه من الأيام التى يستحب صومها بالخصوص و الأقوى عدم استحبابه كذلك لعدم ما يدل عليه لكون الأخبار المجوزة كما ذكر قاصرة عن إثبات استحبابه بالخصوص لقوة احتمال كون صدورها للتقية مع مواظبة الأئمة سلام الله عليهم أجمعين على ترك صومه و مواظبة المخالفين على فعله بحيث يعد تركه منهم عليهم السلام و فعله عن مخالفيهم من الشعار و ما اشتمل عليه الاخبار المانعة من متروكية صومه و من قوله عليه السلام فى خبر ابان بن عبد الملك: أ فصوم يكون فى ذلك اليوم كلا و رب البيت الحرام ما هو يوم صوم و ما هو إلا يوم حزن و مصيبة و قوله فيه: فمن صام أو تبرك به حشره الله مع آل زياد حيث ان عطف أو تبرك به على قوله من صام يدل على كون صومه و لو لم يكن لأجل التبرك به مرجوحا مسخوطا و منه يظهر بعد ما اختاره الشيخ فى التهذيب و الاستبصار من حمل الأخبار المانعة على ما إذا كان الصوم على وجه التبرك و الاخبار المجوزة على ما إذا كان على وجه الحزن إذ لا معنى

لكون الصوم على وجه الحزن و قد صرح فى خبر ابى غندر بان الصوم لا يكون على وجه المصيبة و لا يكون الا شكرا للسلامة و كيف يصح مع تلك الجملة حمل الأخبار المجوزة على ما إذا كان الصوم على وجه المصيبة و بالجملة فالظاهر دلالة الأخبار المانعة على عدم استحباب صوم يوم العاشوراء بالخصوص و سقوط الأخبار المجوزة عن صحة التمسك بها على استحبابه بالخصوص لسقوط ما يمكن ان ينفى به احتمال كون صدورها عن التقية و فى صحته و بطلانه إذا اتى به بقصد كونه مستحبا بالخصوص وجهان مبنيان على عدم انطباق التشريع على العمل الخارجى و قصره على العمل الجانحى أو انطباقه و صيرورة العمل الخارجى مصداقا له و الأقوى هو الأخير كما حقق فى الأصول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۸۴

و منها ما إذا وقع بعنوان كونه مندوبا لا- بالخصوص بل بعنوان كونه صوما مندوبا بالعموم و انه يستحب فى كل يوم لم يكن صومه محظورا كالعيدين و أيام التشريق لمن كان بمنى إذ لا شبهة فى ان صوم يوم العاشوراء ليس كصوم يوم العيدين بل يصح صومه واجبا كان أو مندوبا على نحو مندوبية صوم كل يوم ما عدا الأيام المحرمة صومه و الأقوى جواز صومه كذلك و كونه مندوبا و مكروها بمعنى قلة ثوابه اما جوازه فلعموم ما يدل على جواز الصوم فى كل يوم ما عدا الأيام المحظورة صومه و اما كونه مندوبا فلان الصوم عبادة لا تقع الا راجحا و لا أقل من كونه مندوبا لو لم يكن بواجب و اما كونه مكروها فلانطباق عنوان عليه يرجح به تركه على فعله أو ملازمته مع عنوان كذلك بلا ان يصير فعله به مرجوحا بل هو باق على ما هو عليه من الرجحان من غير ان يحدث فيه منقصة أو حزازة موجبة لتركه فلو فعله لكان فعله مستحبا و لو تركه لكان تركه أيضا مستحبا و ذاك العنوان المنطبق على الفعل أو الملازم له هو عنوان التشبه ببنى أمية و آل زياد لعنهم الله فيدخل ذلك فى باب التزاحم غاية الأمر أنه تزاحم بين النقيضين إذ التزاحم لا ينحصر بالضدين فيكون الحكم هو التخيير بين الفعل و الترك عند التساوى بينهما فيصير المكلف مخيرا بينهما كالتخيير بين الضدين عند التساوى و تعين الأهم منهما عند ترجيحه على الأخر و فى مثل صوم يوم العاشوراء الذى مما لا بدل له يكون أهمية الترك محرزة بمواظبة الأئمة عليهم السلام و شيعتم عليه لكن أهمية الترك لا توجب بطلان الفعل بل لو وقع لوقع صحيحا لرجحان فعله أيضا و كونه موافقا للغرض كما انه عند تزاحم الضدين المستحبين مع كون أحدهما أهم لو ترك الأهم و اتى بالمهم يكون كذلك.

فان قلت إذا كان الترك أرجح يكون الفعل مرجوحا لان أرجحية الترك هو عين مرجوحية الفعل بناء على ان الأمر بالشىء يقتضى المنع عن ضده العام الذى هو تركه على وجه العينية و مع مرجوحية الفعل بوجه غالب على رجحانه يصير رجحانه مغلوبا فلا يصح الأمر به و لا يصير عبادة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۸۵

قلت أرجحية الترك يوجب مرجوحية الفعل إذا أوجب حزازة و منقصة له و اما مع عدمه فلا و لكن النهى عن فعله ح لا بد و ان يكون إرشادا إلى أرجحية تركه لا لمصلحة فى الترك نفسه لانطباق عنوان عليه موجبا لارجحية تركه أو لملازمته معه مع بقاء فعله على ما هو عليه من المصلحة و فيه بحث موكول إلى الأصول فراجع فتحصل ان صوم يوم عاشوراء بعنوان كونه صوم يوم من الأيام مستحب و ان كان الأفضل تركه بذاك العنوان لأجل التشبه بأعداء الدين و يدل على ذلك مرسل عبد الله بن سنان المتقدم ص ۸۵ إذ هو حاكم على الطائفتين الأولين أعنى ما يدل على الاستحباب و على المنع بالحكومة بالمعنى الأخص أعنى كون الحاكم شارحا و مفسرا للمحكوم حيث ان ما فيه بيان للمراد من الطائفتين و ان الصوم المندوب إليه بالطائفة الاولى هو الصوم من غير تبيت و الإفطار من غير تشميت و عدم كونه الصوم الكامل و كون الإفطار بعد صلاة العصر بساعة على الماء و ان الممنوع عنه بالطائفة الثانية هو الصوم الكامل بتبييت فى الليل و الإفطار بعد الغروب فيدل على نحو الشرح و التفسير بكراهة

الصوم الکامل علی نحو صوم سائر الأیام و حیث انه یقطع بصحته علی تقدیر وقوعه فلا جرم یلزم حمل الاخبار علی الکراهة بمعنی اقلیة الثواب فصوم یوم العاشوراء یعد من الصیام المکروهة هذا ما عندی فی هذه المسألة رزقنا الله موالاة الحسین علیه السّلام و موالاة أولیائه و معاداة أعدائه.

[و منها صوم عرفة لمن خاف ان یضعفه عن الدعاء]

و منها صوم عرفة لمن خاف ان یضعفه عن الدعاء الذی هو أفضل من الصوم و کذا مع الشک فی هلال ذی الحجة خوفا من ان یکون یوم العید.

قد مر فی بیان الصیام المندوبة استحباب صوم عرفة بالخصوص لمن لا یضعفه الصوم عن الدعاء و لم یکن یومها مشکوکا و لم یکن الصائم ممن یتأسی به فیوهم الناظر الیه وجوبه و انه یکره فی الموارد الثلاثة و یدل علی کراهته فی المورد الأول غیر واحد من الاخبار.

کخبر محمد بن مسلم المروی فی التهذیب عن الباقر علیه السلام عن صوم یوم

عرفة فقال علیه السّلام من قوی علیه فحسن ان لم یمنعک من الدعاء فإنه یوم دعاء و مسألة فصمه و ان خشیت ان تضعف من ذلک فلا تصمه.

و یدل علی کراهته فیما یضعفه عن الدعاء و فی مورد الشک فی یومها خبر سدیر المروی فی التهذیب عن الباقر علیه السّلام قال سئلته عن صوم یوم عرفة فقلت جعلت فداک انهم یزعمون انه یعدل صوم سنة فقال کان ابی لا یصومه قلت و لم ذاک جعلت فداک قال ان یوم عرفة یوم دعاء و مسألة و أتخوف أن یضعفنی عن الدعاء و اکره أن أصومه و أتخوف ان یکون یوم عرفة یوم اضحی و لیس بیوم صوم.

و یدل علی المورد الثالث خبر سالم المروی فی الفقیه عن الصادق علیه السّلام قال اوصی رسول الله صلّی اللّه علیه و سلّم الی علی علیه السّلام وحده و اوصی علی علیه السّلام الی الحسن و الحسین علیهما السلام جمیعا فکان الحسن امامه فدخل رجل یوم عرفة علی الحسن علیه السّلام و هو یتغذی و الحسین علیه السّلام صائم ثم جاء بعد ما قبض الحسن علیه السّلام فدخل علی الحسین علیه السّلام یوم عرفة و هو یتغذی و علی بن الحسین علیه السّلام صائم فقال له الرجل انی دخلت علی الحسن علیه السّلام و هو یتغذی و أنت صائم ثم دخلت علیک و أنت مفطر فقال ان الحسن علیه السلام کان إماما فأفطر لئلا یتخذ صومه سنة و لیتأسی به الناس فلما ان قبض کنت أنا الإمام فأردت ان لا یتخذ صومی سنة فتأسی الناس بی» قال فی الوسائل المقصود دفع توهم الناس وجوب صوم عرفة لا استحبابه انتهی.

[و منها صوم الضیف بدون اذن مضیفه]

و منها صوم الضیف بدون اذن مضیفه و الأحوط ترکه مع نهیه بل الأحوط ترکه مع عدم إذنه أیضا.

فی کراهة صوم الضیف مطلقا و لو مع نهی المضیف أو حرمته بدون اذن مضیفه و لو مع عدم نهی المضیف عنه أو التفصیل بین عدم اذنه فیکره إذا لم ینه عنه و بین النهی عنه فیحرم (وجوه) و أقوال و المشهور کراهته مطلقا و لو مع نهی المضیف عنه و

استدلوا لها بخبر الزهرى المعروف عن زين العابدين عليه السّلام و فيه و الضيف لا يصوم تطوعا إلا بإذن صاحبه قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم و من نزل على قوم فلا يصومن تطوعا إلا بإذنهم

و النهى فى وصية النبى صلى الله عليه و آله لعلى عليه السّلام و لا يصوم الضيف تطوعا إلا بإذن صاحبه (و خبر فضيل بن يسار) عن الباقر عليه السّلام قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم إذا أدخل رجل بلدة فهو ضيف على من بها من أهل دينه حتى يرحل عنهم و لا ينبغى للضيف ان يصوم إلا بإذنهم لئلا يعملوا الشىء فيفسد عليهم و لا ينبغى لهم ان يصوموا إلا بإذن الضيف لئلا يحتشمهم فيشتهى الطعام فيتركه لهم.

و خبر هشام بن الحكم عن الصادق عليه السّلام قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن صاحبه الى ان قال و الا كان الضيف جاهلا» و ذلك بعد حمل النهى الوارد فى خبر الزهرى و فى وصية النبى صلى اللّه عليه و سلم على الكراهة لعدم صلاحية خبر الزهرى سندا لتقييد أصالة الجواز و أصالة عدم الاشتراط المستفادين من إطلاق الأمر بالصوم و انه جنة من النار و ما ورد فى استحبابه تمام الأيام إلا العيد و أيام التشريق مع اشعار كلمة (و لا ينبغى) و التعليل الوارد فى خبر فضيل و قوله من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن صاحبه و الا كان الضيف جاهلا فى خبر هشام على الكراهة و المحكى عن الشيخين و جماعة النهى عن صوم الضيف بدون اذن مضيفه و فى المعتبر و عن السرائر و النافع و الإرشاد و غير ذلك انه لا يصح و فى المعتبر انه ما اتفق عليه علمائنا و أكثر علماء الإسلام و استدلوا بظاهر النهى فى خبر الزهرى و النبوى المروى فى وصية النبى صلّى اللّه عليه و سلّم و الخبرين الأخيرين أعنى خبر فضيل و خبر هشام و قد عرفت عدم تمامية الاستدلال بالأولين أعنى خبر الزهرى و النبوى المروى فى وصية النبى لضعفهما سندا و لا بالأخيرين دلالة بل إشعارهما على الكراهة و دعوى اتفاق العلماء فى المعتبر معارضة بدعوى إجماع الفقيه على الكراهة فهى ساقطة و لا سيما مع قيام الشهرة على خلافها و المصرح به فى الشرائع هو عدم انعقاد الصوم مع النهى و الكراهة بدون اذن مضيفه و قد يستدل له بخبر هشام المتقدم بتقريب عدم تحقق الجهل من الضيف الأبعد نهى مضيفه فان المراد بالجهل هو الجهل بحق المضيف و ما يجب رعايته من جانب ضيفه فان صام الضيف بدون اذن مضيفه و لم يعلم به المضيف لم ينكسر قلبه إلا

إذا قدم الى الضيف ما يتناوله و امتنع الضيف عنه لكنه غير لازم و هذا بخلاف ما إذا نهاه المضيف و لم ينته الضيف عنه حيث انه ينكسر قلب المضيف و يحصل الجهل بحقه و لا يخفى ما فيه من الوهن إذ لا يتعين الجهل ان يكون بهذا المعنى بل الظاهر من قوله عليه السلام من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا هو بيان المنافاة بين الذهاب إلى الضيافة و بين الصوم لان مقتضى ورود الضيف على بيت المضيف هو تهيئة المضيف نزلا له لإكرامه و إذا حضره عند الضيف و لم يصل اليه يده ينكره المضيف و يقع فى قلبه خيفة فالصوم لا يلائم الذهاب إلى الضيافة و يكون جهلا بوظيفة الذهاب إليها و خارجا عن فقهها و هذا المعنى حاصل بالصوم لا يتوقف حصوله على نهى المضيف عنه نعم يرتفع باذنه فيه كما لا يخفى فالحق و هن هذا التفصيل بل اللازم هو اختيار احد القولين الأولين و ذلك لان الأخبار المتقدمة ان تمت دلالتها على المنع فلا يعتبر فيه النهى لأنها تدل على اعتبار عدم الاذن الشامل للنهى و عدمه و ان منع عن العمل بها فاللازم هو القول بالصحة من غير فرق أيضا بين نهى المضيف عنه و عدمه و قد عرفت عدم إمكان العمل بظاهرها لعدم تماميتها سندا أو دلالة فالحق ما عليه المشهور من صحة صوم الضيف و لو مع نهى المضيف فضلا عما إذا كان مع عدمه لكن الاحتياط فيما إذا نهى عنه مما لا ينبغى تركه و ذلك لدعوى مثل المحقق الذى هو لسان الفقهاء و مترجمهم اتفاقهم على المنع بل الاحتياط فيما إذ لم يكن باذن المضيف و لو لم ينه عنه أيضا حسن خروجا عن

خلاف من منع عنه أخذا بظاهر ما فى خبر الزهرى و النبوى المحكى فى وصيته صلّى اللّه عليه و سلّم لأمير المؤمنين عليه السلام.
و كيف كان فهل الممنوع منه تنزيها أو تحريما اقدام الضيف على الصوم بعد صيرورته ضيفا كما إذا نوى الصوم بالليل فى حال كونه ضيفا مع عدم اذن المضيف أو مع نهيه عنه و اما إذا ورد على المضيف صائما فلا كراهة و لا تحريم أو مطلقا و لو بوروده على المضيف صائما احتمالاه أقواهما الأول و ذلك لدلالة الأخبار المتقدمة على المنع عن صوم الضيف لا المنع عن صيرورة الصائم ضيفا و لو سلم شمولها للمنع عن الابتداء بالصوم و عن استدامته فلا فرق بين المنع عن استدامته فيما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٨٩

إذا صار ضيفا قبل الزوال أو بعده فما يقال بكراهته إذا صار ضيفا قبل الزوال دون ما بعد الزوال لإطلاق كراهة الإفطار بعد الزوال و شمول دليل كراهته لما إذا صار ضيفا بعد الزوال ممنوع بأن النسبة بين الإطلاقين أعنى إطلاق ما يدل على كراهة الإفطار بعد الزوال و إطلاق ما يدل على المنع عن استدامة الصوم بعد صيرورته ضيفا هى بالعموم من وجه و مقتضاها هو سقوط كلا الإطلاقين فى مورد التعارض و العمل بالأصل فيه لا ترجيح إطلاق ما يدل على كراهة الإفطار بعد الزوال كما هو واضح.

[و منها صوم الولد بدون اذن والده]

و منها صوم الولد بدون اذن والده بل الأحوط تركه خصوصا مع النهى بل يحرم إذا كان إيذاء له من حيث شفقته عليه و الظاهر جريان الحكم فى ولد الولد بالنسبة إلى الجد و الاولى مراعاة اذن الوالدة و مع كونه إيذاء لها يحرم كما فى الوالد.
فى هذا المتن أمور (الأول) المحكى عن الشرائع و القواعد و المنتهى و التذكرة كراهة صوم الولد من غير اذن والده.
لخبر هشام المتقدم فى صوم الضيف الذى فيه و من بر الولد ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن أبويه و أمرهما الى ان قال و الا لكان الولد عاقا.
و خبر نشيط بن صالح المروى فى العلل و فيه من بر الوالدين ان لا يصوم تطوعا و لا يحج تطوعا و لا يصلى تطوعا إلا بإذن أبويه و أمرهما بعد حملهما الكراهة لشهادة السياق على ذلك و دلالة خبر النشيط على تسوية ما ذكر فيه من الصوم و الحج و الصلاة فى ذلك مع عدم القائل بالحرمة فى الصلاة أصلا مضافا الى أصالة الجواز و أصالة عدم اشتراط صحة صوم الوالد باذن والده و الإطلاقات الدالة على استحباب الصوم و انه جنة من النار و حصر الصوم المحرم فى غير ذلك خلافا للمحكى عن النافع و التلخيص و التبصرة و الإرشاد و شرحه للفخر و الدروس و غيرها فذهبوا الى حرمته لظهور النهى فى التحريم و دلالة خبر هشام على ان صومه من دون اذن والده من العقوق و العقوق محرم و سبب المحرم أيضا محرم و الأقوى هو الأول لضعف الخبرين سندا مع ما فيهما بالاشعار على الكراهة فلا يقاومان مع ما دل على استحباب الصوم على الإطلاق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٩٠

و منع كون الصوم فى الولد من دون اذن والده عقوقا إذ العقوق معنى عرفى لا يتحقق عندهم فى صوم الولد بمجرد عدم اذن الوالد له على الصوم و لا سيما مع عدم علمه به نعم مع منعه عنه تكون مخالفته عقوقا و لو لم ينته إلى إيذائه فلا يبعد القول بحرمته مع نهى الوالد عنه و كراهته مع عدم اذنه و الأحوط تركه مع عدم الإذن أيضا خروجا عن خلاف من حرمه مع ظهور الخبرين فى التحريم و الله العالم.
الأمر الثانى يحرم صوم الولد إذا كان فيه إيذاء لوالده من حيث شفقته على ولده لحرمة إيذائه فيحرم الصوم الذى سبب له و توهم ان حرمته إذا كانت فيما يؤذى والده لكان اللازم حرمته إذا كان يؤذى به غيره لأنه أيضا حرام إذ لا فرق فى حرمة الإيذاء

بين إيـذاء الوالد أو الأجنبى مدفوع بالمنع عن إيذاء الأجنبى بصوم الأجنبى و لذا قيدوا الإيذاء بالصوم بما كان من حيث الشـفقة على الصـائم المختص بـابويه أو من كـان مثلهمـا فى الشـفقة عليه و الا فلا يتحقق الإيـذاء بصوم الأجنبى و على فرض تحققه فلا يكون حرامـا و لا يصـح منع المكلف عن الصوم عنـد تأذى الأجنبى عن صومه كما لا يجوز منعه عن التصـرف فى داره إذا كان تصـرفه موجبا لإيذاء جاره و بالجملة فلا إشـكال فى حرمة صوم الولد إذا كان موجبا لإيذاء والديه من حيث شفقتهما عليه (الأمر الثالث) لا إشـكال فى ثبوت الحكم كراهة أو تحريما فى صوم الولد بلا واسـطة من دون إذن أبيه بلا واسطة و اما إجرائه فى ولد الولد و ان نزل من غير اذن والده و ان علا ففيه اشـكال من جهة احتمال شمول ما فى النص من لفظ الولد لولد الولد و ان نزل و الوالد للجد و ان علا و احتمال انصـرافه الى الولد و الوالد بلا واسـطة بل منع صدق الولد و الوالد على ما كان منهما مع الواسـطة (الأمر الرابع) لا إشـكال فى حرمـة صوم الولـد إذا كان موجبا لإيـذاء والدته لحرمة إيذائها كايذاء الوالد و فى إجراء حكم الوالد على الوالـدة مع عـدم الإيـذاء احتمالاـن أقواهـا ذلـك لما فى خبر هشام من التعبير بابويه فى قوله عليه السّـلام من بر الولـد ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن أبويه و أمرهما و كـذا فى خبر نشـيط من قوله من بر الوالدين ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن أبويه و أمرهما و لم يذكر المصنف (قده) كراهة صوم المضيف من دون اذن ضيفه مع ان الخبر مشتمل عليه أيضا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۹۱

ففى خبر الفضيل المتقدم و لا ينبغى لهم ان يصوموا إلا بإذن الضيف لئلا يحتشمهم فيشتهى الطعام فيتركه لهم.

[و اما المحظور منه ففى مواضع أيضا]

اشارة

و اما المحظور منه ففى مواضع أيضا.

قـد يستشـكل فى تصوير حرمـة العبادة بالحرمـة الذاتيـة لان عباديتها تتوقف على الإتيان بـداعى الأمر بها و الأمر بها لا يجتمع مع النهى عنهـا فلا تكون محرمـة بالحرمـة الذاتيـة بل حرمتها لا تكون إلا تشـريعية و ينـدفع بأنه فيما تكون عبادة بالـذات كالسـجود تصور الحرمـة الذاتيـة بمكان من الإمكان حيث انها فى كونها عبادة لا تحتاج الى الأمر بها لكونها بذاتها عبادة فيصح تعلق النهى بهـا و فيمـا لا تكون عبادتها ذاتيـة و تتوقف فى صيرورتها عبادة إلى تعلق الأمر به لكى يؤتى بـداعى الأمر بها حتى تصير عبادة يكون النهى متعلقا بذات العمل الذى شرع نوعه لان يتعبد به و لو لم يكن نفس ذاك العمل المنهى عنه مشروعا فالمنهى عنه هو ذات العمل التى ليست مأمورا به لكنها تكون عبادة لو لم يكن منهيا عنه و قد مر زيادة البحث فى ذلك فى أحكام الحائض

[أحدها صوم العيدين]

أحدها صوم العيدين الفطر و الأضحى و ان كان عن كفارة القتل فى أشهر الحرم و القول بجوازه للقاتل شاذ و الرواية الدالة عليه ضعيفة سندا و دلالة.

لاـ خلاف فى حرمـة صوم يومى العيـدين و الإجماع عليه قائم بل حرمـة صومهما ضـرورى بين المسـلمين و النصوص فى حرمته متظافرة ففى خبر الزهرى المعروف و اما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر و يوم الأضـحى و فى وصـية النبى صـلّى اللّه عليه و سـلّم

لعلى عليه السّلام المروية فى الفقيه قال صلّى اللّه عليه و سلّم يا على صوم الفطر حرام و صوم يوم الأضحى حرام.
و فى خبر الحسين بن زيد المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهم السلام ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله نهى عن صيام ستة أيام يوم الفطر و يوم الشك و يوم النحر و أيام التشريق و غير ذلك من الاخبار التى لا حاجة الى نقلها مع كثرتها و تظافرها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۹، ص: ۹۲

و لا فرق فى حرمة صومهما بين القاتل فى أشهر الحرام و غيره لإطلاق النص و الفتوى خلافا لما عن الشيخ و الصدوق و ابن حمزة من ان القاتل فى أشهر الحرم يصوم شهرين منها و ان دخل فيها العيد و أيام التشريق.
لخبر زرارة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام عن رجل قتل رجلا خطاء فى الشهر الحرام قال عليه السّلام و يغلظ عليه الدية و عليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين من أشهر الحرم قلت فإنه يدخل فى هذا شيء قال عليه السّلام و ما هو قلت يوم العيد و أيام التشريق قال عليه السّلام يصوم فإنه حق لزمه.
و خبره الأخر المروى فى الكافى أيضا عن الباقر عليه السّلام فى رجل قتل رجلا فى الحرم قال عليه دية و ثلث و يصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم و يعتق رقبة و يطعم ستين مسكينا قال قلت يدخل فى هذا شيء قال و ما يدخل قلت العيدان و أيام التشريق قال يصومه فإنه حق لزمه و الأقوى هو الأول لمخالفة هذين الخبرين مع إجماع الأصحاب كما عن العلامة فى التذكرة و المنتهى و عن المعتبر انها شاذان نادران لا يقومان على تخصيص العموم المعلوم.
(أقول) مع ما فى الأول من ضعف السند لاشتمال طريقه على سهل بن زياد و هو ضعيف و ضعف دلالتهما معا لعدم التصريح فيهما بدخول العيد و أيام التشريق فى أيام الصوم بل يحتمل ان يراد منها عدم إخلال الإفطار فيهما بالتتالى المعتبر فى صوم الشهرين مع ان دخول العيد و أيام التشريق فى صوم الشهرين المتتابعين غير لازم بناء على كون المراد من التتالى صوم شهر و يوم من شهر آخر لإمكان الابتداء من أول ذى القعدة و اتصاله باليوم الأول من ذى الحجة فيحصل التتالى بالمعنى المذكور و لا يخفى ان ما عندى من نسخة الوسائل اثبت الخبر الأول هكذا (يصومه فإنه حق يلزمه) مع الضمير المنصوب فى يصومه و فى الخبر الثانى يصوم من دون الضمير و لكن المذكور فى الجواهر عكس ذلك أعنى إثبات يصوم من دون الضمير فى الخبر الأول و مع الضمير المنصوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۹، ص: ۹۳

فى الخبر الثانى و قال بعد نقل الخبر الثانى ما لفظه: بل ارادة صوم الشهرين و انه لا يضر هذا الفصل بالتتابع أظهر من الأول لاتحاد ضمير يصومه و المتقدم فيه العيدان مع انه ليس فى هذه الأشهر إلا الأضحى الا ان يريد بالاخر يوم الغدير و ان لم يحرم صومه انتهى و لا يخفى ما فى إرادة يوم الغدير من اليوم الأخر من البعد مع ان الخبر الثانى وارد فيمن قتل فى الحرم و لا يصح الاستدلال به لحكم من قتل فى شهر الحرام الا ان فى مجموع الكافى و التهذيب و الفقيه اربع روايات مشتملة على ضبط (يصومه) مع الضمير المنصوب فى الجميع و اللّه العالم.

[الثانى صوم أيام التشريق]

الثانى صوم أيام التشريق و هى الحادى عشر و الثانى عشر و الثالث عشر من ذى الحجة لمن كان بمنى و لا فرق على الأقوى بين الناسك و غيره.

لا خلاف فی تحریم صوم أیام التشریق فی الجملة بل ادعی علیه الإجماع فی المحکی عن الغنیة و المعتبر و التذکرة و المنتهی.
و یدل علیه ما فی خبر الزهری و اما الصوم الحرام فصوم یوم الفطر و یوم الأضحی و ثلاثة أیام من أیام التشریق.
و فی خبر زیاد بن ابی الجلال عن الصادق علیه السلام لا تصم بعد الأضحی ثلاثة أیام و لا بعد الفطر ثلاثة أیام إنها أیام أکل و شرب» الی غیر ذلک من النصوص المطلقة الدالة علی تحریم صیام أیام التشریق التی یجب تقییدها بما یدل علی من کان بمنی.
کصحیح معاویة بن عمار المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السلام عن صیام أیام التشریق قال علیه السلام اما بالأمصار فلا بأس به و اما بمنی فلا و فی خبره الأخر المروی فی الفقیه عنه علیه السلام عن صیام أیام التشریق قال علیه السلام انما نهی رسول صلّی اللّه علیه و سلّم عن صیامها بمنی فاما بغیرها فلا بأس.
و خبر منصور بن حازم المروی فی الفقیه عن الصادق علیه السّلام النحر بمنی ثلاثة

أیام فمن أراد الصوم لم یصم حتی تمضی الثلاثة الأیام و النحر بالأمصار یوم فمن أراد ان یصوم صام من الغد مضافا الی دعوی الشهید الثانی فی الروضة الإجماع علی عدم الحرمة لمن لم یکن بمنی و ربما یوجه إطلاق من أطلق حرمة صومها و لم یقیدها بمن یکون بمنی بأنه عبر بأیام التشریق بلفظ الجمع و هو کاف فی التقیید بمن کان بمنی لان کلمة (أیام) جمع و أقل الجمع ثلاثة و أیام التشریق لا یکون ثلاثة إلا بمنی فإنها فی غیرها یومان قال الشهید الثانی (قده) فی الروضة و هو لطیف.
و هل الحکم بحرمته لمن کان بمنی یعم الناسک و غیره أو یختص بالناسک.
وجهان بل قولان الأکثرون علی الأول لإطلاق الأخبار المتقدمة و عدم ما یوجب تقییدها بالناسک و المحکی عن العلامة هو الأخیر و لا یخلو عن القرب لانسباق الاختصاص من تلک الاخبار و اشعار جملة أخری منها بالتقیة.
ففی مرسل الفقیه قال و عن النبی صلّی اللّه علیه و سلّم و الأئمة علیه السّلام انما کره الصیام فی أیام التشریق لان القوم زوار اللّه فهم فی ضیافته و لا ینبغی للضیف ان یصوم عند من زاره و اضافه و إشعاره باختصاص الحکم بالناسک ممن کان بمنی غیر قابل للإنکار بل یمکن دعوی ظهوره فیه کما لا یخفی علی المتأمل فی قوله علیه السّلام لان القوم زوار اللّه فهم فی ضیافته حیث ان التعبیر بالقوم و کونهم فی ضیافته تعالی ظاهر فی الناسکین و فی قرب الاسناد عن حماد بن عیسی قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول قال ابی قال علی بعث رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله بدیل بن ورقاء الخزاعی علی جمع أورق «۱» أیام منی فقال تنادی فی الناس الا لا تصوموا فإنها أیام أکل و شرب و مرسل الصدوق فی المقنع قال روی ان النبی صلّی اللّه علیه و سلّم بعث بدیل بن ورقاء الخزاعی علی جمل أورق و امره أن ینهی الناس عن صیام أیام منی هذا و لکن الأحوط لغیر الناسک ترکه فی أیام منی لعدم القائل بجوازه له قبل المحقق (قده) و انما قال به العلامة فی القواعد و الإرشاد و لکنه استشکل فیه فی التحریر و التذکرة.

(۱) و الأورق من الإبل الذی فی لونه سواد الی بیاض و منه جمل أورق (مجمع البحرین)

و فی کشف الغطاء تحریمه لمن کان بمکة و لیس له وجه الا دعوی انصراف الأمصار و غیر منی فی الاخبار الی غیر مکة و لا یخفی ان دعواه فی کلمة غیر منی ضعیفة فی الغایة بل هی فی کلمة الأمصار أیضا کذلک.
(و کیف کان) فلم یحک فی حرمة صومه ممن یکون بمنی خلاف إلا فی مواضع أحدها ما تقدم ممن قتل فی أشهر الحرم من جواز صوم أیامه کفارة له و قد تقدم مع ما فیه (و ثانیها) ما عن ابن الجنید من جواز صومها فی کفارة بدل الهدی ممن شرع فی

الثلاثة يوم الرؤية أو فاته تمام الثلاثة قبل الحج و قد تقدم مع ما فيه (و ثالثها) ما عن الصدوق و والده و الشيخ و غيرهم من صوم اليوم الأخر من أيام التشريق و قد تقدم مع ما فيه و المراد بأيام التشريق هو الحادى عشر و الثانى عشر و الثالث عشر من ذى الحجة لمن كان بمنى و الحادى عشر و الثانى عشر منه لغيره سمى بذلك لان لحوم الأضاحى كانت تشرق فيها اى تبسط فى الشمس لتجف أو لأن الضحايا لا تذبح و لا تنحر حتى تشرق الشمس اى تطلع.

[الثالث صوم يوم الشک فی انه من شعبان أو رمضان بنية انه من رمضان]

الثالث صوم يوم الشک فی انه من شعبان أو رمضان بنية انه من رمضان و اما بنية انه من شعبان فلا مانع منه كما مر.
و قد مر منا البحث عن ذلك مفصلا.

[الرابع صوم وفاء نذر المعصية]

الرابع صوم وفاء نذر المعصية بأن ينذر الصوم إذا تمكن من الحرام الفلانى أو إذا ترک الواجب الفلانى يقصد بذلك الشكر على تيسره و اما إذا كان بقصد الزجر عنه فلا بأس به نعم يلحق بالأول فى الحرمة إذ أنذر الصوم زجرا عن طاعة صدرت منه أو عن معصية تركها.
نذر صوم فعل المعصية أو ترک الطاعة يقع على وجوه منها ان ينذر الصوم إذا تمكن من الحرام الفلانى أو ترک الواجب الفلانى شكرا بان يقول ان صادف لى شرب الخمر فى هذه الليلة أو ترک الصلاة فيها لا صوم فى يوم كذا شكرا لفعل المعصية أو لترک

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ٩٦

الطاعة من غير فرق بين ان يكون المنذور صوم يوم من الأيام أى يوم كان أو يكون صوم يوم مخصوص كأول رجب مثلا و قال فى الجواهر و لا خلاف أجده فى حرمة الصوم بل نسبه بعضهم الى قطع الأصحاب.
(أقول) فلا ينبغى الإشكال فى بطلانه للنهى عنه الموجب للفساد و يدل على حرمته صريحا خبر الزهرى المروى عن زين العابدين عليه السّلام و فيه و صوم نذر المعصية حرام (و خبر حماد بن عمرو) و انس بن محمد عن أبيه جميعا المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام فى وصية النبى صلّى اللّه عليه و سلّم لعلى عليه السلام قال و صوم نذر المعصية حرام (و خبر أبى حمزة) عن الباقر عليه السلام قال من صام شعبان كان طهر اللّه من كل زلة و وصمة قال قلت ما الوصمة قال اليمين فى المعصية و لا نذر فى المعصية» و النذر على المعصية يشمل ما إذا كان لفعل الحرام أو ترک الواجب حيث ان تركه حرام و على كلا الحالين يكون إتيان المنذور معصية و المستفاد من هذه الاخبار ان حرمته ذاتية لا تشريعية فقط خلافا لما يظهر من الفاضل الهندى و اليه يلوح كلام صاحب المدارک أيضا حيث يقول لا ريب فى عدم انعقاد هذا النذر و تحريم الصوم على هذا الوجه لان الصوم يفتقر إلى القربة و هذا مما لا يمكن التقرب به (انتهى).
و أنت ترى انه جعل المانع عن صحته هو عدم إمكان التقرب به إذ الإتيان بالصوم شكرا على المعصية بفعل المحرم أو ترک الواجب مناف مع إتيانه بداعى التقرب فى امتثال أمر الشارع كما هو واضح، و لازم ذلک هو صحته لو أمكن ان يؤتى بداع قربى كما فى حال النسيان أو الغفلة إن أمكن الإتيان به معهما، و هذا بخلاف ما لو كان حراما ذاتيا كالصوم فى العيدين أو صوم

المرأة فى حال الحيض حيث انه حرام و ان اتى به بداع قربى فى حال الغفلة أو النسيان.

(و يدل) على كون حرمته ذاتية مضافا الى الاخبار المتقدمة صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام انه سئل عن امرأة جعلت مالها هديا و كل مملوك لها حرا ان كلمت أختها أبدا قال تكلمها و ليس هذا بشىء انما هذا و شبهه من خطوات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٩٧

الشياطين» مع انه يرد على البناء على فساده بكون حرمته تشريعية مانعة عن قصد التقرب به لزوم تعميم الحكم ببطلان كل صوم منذور لم ينعقد نذره و لو لم يكن نذره شكرا على المعصية و الالتزام به مشكل لانه مبنى على تعلق الأمر النذرى الجائى من قبل وجوب الوفاء به بالمنذور فى رتبة الأمر المتعلق بالمنذور لو لا النذر لكى يأخذ كل واحد منهما ما لا اقتضاء فيه عما يقتضيه الأخر من الوجوب و التعبدية فيما إذا كان الأمر الا صلى تعبديا ندبيا حيث انه لا اقتضاء فيه بالنسبة إلى الوجوب كما ان الأمر النذرى وجوبى لا اقتضاء فيه بالنسبة التعبدية فيصير المأمور به بالأمرين حينئذ واجبا تعبديا لكن فيما إذا انعقد النذر لا مع عدم انعقاده فيكون الإتيان به وفاء بالنذر تشريعا محرما و هذا بخلاف ما إذا تعلق النذر بما هو مأمور به بامره الأصلى حيث يؤخذ أمره فى موضوع الأمر النذرى كالأمر الجائى من قبل الإجارة حيث ان الأجير يصير أجيرا فى الإتيان بما هو مأمور به بالأمر الأصلى و لذا يجب قصد امتثاله فيما يمكن قصد امتثاله بمعنى كون العمل المأمور به قابلا للنيابة فإن الأمر الجائى من الالتزام بعقد الإجارة يكون فى طول الأمر المتعلق بالعمل و لا يمس بكرامته أصلا و عدم انعقاد النذر حينئذ لا يضر بصحة العمل بل يصير العمل حينئذ صحيحا كالصادر من المتبرع بداعى أمره الأصلى الندبى التعبدى فإن قلت اضمحلال ندبية الأمر الندبى و تلونه بلون الوجوب الناشى من الأمر النذرى الوجوبى بعد اتحادهما و صيرورتهما امرا واحدا وجوبيا تعبديا متوقف على انعقاد النذر و المفروض هو صحة المنذور عند عدم انعقاده و مع عدمه فلا يتحول الأمر الأصلى عما هو من كونه مندوبا بالأمر الندبى التعبدى فيصح الإتيان به مع عدم انعقاد النذر قلت المفروض كون الإتيان به بداعى وجوبه التعبدى الناشى وجوبه من الأمر النذرى و تعبديته من الأمر الندبى الأصلى بحيث لو كان باقيا على ندبيته لما كان يأتى به و المفروض عدم وجوبه كذلك لعدم انعقاد النذر فلا يمكن الإتيان به بداعى التقرب به و لكن الكلام بعد لا يخلو عن الخلل إذ مع طولية الأمرين أيضا يكون الإتيان به بداعى أمره النذرى بحيث لولاه لم يكن الأمر المتعلق به عباديا داعيا للإتيان به و عليه فاللازم هو الحكم بالبطلان عند عدم انعقاد النذر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٩٨

و لو لم يكن عدم انعقاده لأجل كون المنذور معصية هذا كله تمام البحث فى حرمة المنذور و الظاهر كون النذر أيضا حراما إذ إنشائه بعنوان التقرب به حرام لكونه تشريعا محرما بناء على سراية التشريع الى العمل الخارجى و صيرورة العمل حراما كحرمة قصده اى البناء و الالتزام بمشروعيته و ليس هو كنية المعصية التى يعفو اللّٰه عنها إذا لم يصدر منها كما ربما يلوح اليه ما يظهر من بعض المتأخرين و لعل نظره (قده) الى المنع عن صيرورة العمل الخارجى تشريعا و فيه ما لا يخفى و اللّٰه العالم.

(و منها) اى من أنحاء نذر الصوم للمعصية أن ينذره زجرا عن طاعة صدرت منه أو عن معصية تركها و هذا كالأول و انما الفرق بينهما ان النذر فى الأول معلق على فعل المعصية أو ترك الطاعة و يكون الإتيان بالمنذور عند حصول المعلق عليه شكرا لحصوله من فعل المعصية أو ترك الطاعة و فى الثانى منجز لا تعليق فيه و يكون إتيان المنذور زجرا لتحقق الطاعة منه أو ترك المعصية عنه (و كيف كان) فحكمه حكم الأول فى حرمة النذر و المنذور معا بالأدلة المتقدمة.

و منها ما إذا علق النذر على فعل المعصية أو ترك الطاعة زجرا و لا ريب فى انعقاده و صحة الصوم المنذور لخروجه عن نذر المعصية كما هو واضح ثم ان العهد و اليمين كالنذر فى جميع ذلك.

[الخامس صوم الصمت]

الخامس صوم الصمت بأن ينوى فى صومه السكوت من الكلام فى تمام النهار أو بعضه بجعله فى نيته من قيود صومه و اما إذا لم يجعله قيدا و ان صمت فلا بأس به بل و ان كان بانيا على ذلك إذا لم يجعل الكلام جزء من المفطرات و تركه قيدا فى صومه.

لا إشكال فى حرمة صوم الصمت و بطلانه فى الجملة و عن التذكرة و المنتهى و غيرهما ان على حرمته إجماع علمائنا.

و يدل عليه من النصوص خبر زرارة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام فى حديث قال و لا صمت يوما الى الليل (و خبر الزهرى) المعروف عن زين العابدين عليه السلام و فيه و صوم الصمت حرام (و المروى عن حماد و انس جميعا عن الصادق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۹۹

عليه السلام عن آبائه عليهم السلام فى وصية النبى لعلى عليهما السلام قال صلى اللّه عليه و آله و لا صمت يوما الى الليل الى ان قال و صوم الصمت حرام (و ما فى معانى الاخبار و الخصال) عن زين العابدين عليه السلام قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله ليس فى أمتى رهبانية و لا سياحة و لا ذم يعنى السكوت.

و ينبغى التفصيل فى أقسام صوم الصمت فإنه يقع على أنحاء (منها) ما إذا جعل الصمت صفة الصوم و قيدا له و نوى الصوم الذى يكون التكلم من مفطراته فيقصد الإمساك عنه كالإمساك عن بقية مفطراته سواء كان القيد اعنى الصمت الذى جعله قيدا للصوم و نوى الصوم المقيد به قيدا له فى تمام النهار أو فى بعضه فالظاهر فساد الصوم فى هذا النحو لعدم الأمر به بهذا النحو اى بنحو يكون الإمساك من الكلام من أحد اجزائه و الكلام كالأكل و الشرب و سائر المفطرات من مفطراته و عدم قصد امتثال الأمر المتعلق بالصوم و هو الصوم الذى لا يكون مقيدا و متصفا بصفة كونه بالإمساك من الكلام و هذا معنى ما قاله المصنف (قده) بجعله فى نيته من قيود صومه.

و صرح فى المدارك بان ظاهر الأصحاب ان الصوم على هذا الوجه يقع فاسدا لمكان النهى لكنه (قده) احتمل الصحة قال لصدق الامتثال بالإمساك عن المفطرات و توجه النهى إلى الصمت المنوى و نيته و هو خارج عن حقيقة العبادة و لا يخفى ما فيه لان مبنى الفساد ان كان النص و معقد الإجماع فالظاهر منهما هو توجه النهى إلى الصوم المقيد لا الى قيده و صفته فيكون مما تعلق النهى بالعبادة لقيده لا انه تعلق بقيده و بينهما من الفرق ما لا يخفى و ان كان مبناه هو التشريع فالتحقيق هو الفساد لان ما تعلق به الأمر لا يكون منويا و لا قصد امتثال امره و ما نواه لا يكون مأمورا به و لا يكون امتثاله امتثالا للأمر المتوجه اليه مع ان قوله بخروج النية عن حقيقة العبادة ممنوع بما تحقق من دخولها فيها و لو بأمر آخر على نحو نتيجة التقييد حسبما فصل فى الأصول.

(و منها) ما إذا ترك التكلم و لو فى تمام النهار من دون أخذ تركه وصفا للصوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۰۰

و لا إدخال تركه فى نية الصوم و هذا النحو من الصوم لا يكون فاسدا لعدم كونه منهيا عنه فهو جائز بل هو أفضل لما ورد فى النصوص فى آداب الصوم من استحباب ترك التكلم (ففى خبر جابر) المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السّلام قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم لجابر بن عبد اللّه يا جابر هذا شهر رمضان من صام نهاره و قام وردا من ليله و عف بطنه و فرجه و كف لسانه خرج من ذنوبه كخروجه من الشهر و فى خبر الجراح المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال ان الصيام ليس من الطعام و الشراب وحده ثم قال قالت مريم إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْماً اى صوما و صمتا (و فى نسخة اخرى) أى صمتا

فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم (الحديث).

(و خبر ابى بصير المروى فى التهذيب) عن الصادق عليه السّلام قال الصيام ليس من الطعام و الشراب و الإنسان ينبغى ان يحفظ لسانه من اللغو و الباطل فى رمضان و غيره (و المرسل المروى) فى المقنعة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم من صام شهر رمضان ايمانا و احتسابا و كف سمعه و بصره و لسانه عن الناس قبل اللّه صومه (الحديث).

و فى نوادر احمد بن محمد بن عيسى عن الصادق عليه السّلام و فيه الزم ما استطعت من الصمت و السكوت الا عن ذكر اللّه تعالى.

(و فى خبر آخر) عنه فى النوادر أيضا إنما للصوم شرط يحتاج ان يحفظ حتى يتم الصوم و هو الصمت الداخل اما تسمع قول مريم بنت عمران: إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا يعنى صمتا فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم من الكذب الى ان قال و الزموا الصمت و السكوت الى ان قال و واليت فى صومك بالصمت من جميع الجهات مما قد نهاك اللّه عنه فى السر و العلانية و غير ذلك من الاخبار الكثيرة.

و كان مولانا زين العابدين عليه السّلام لما يدخل شهر رمضان لا يتكلم الا بالدعاء و التسبيح و الاستغفار و التكبير.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۰۱

(و بالجملة) فلا ينبغى التأمل فى أفضلية الصمت عن التكلم مطلقا لا سيما فى حال الصوم عن المباح فضلا عن المرجوح لا سيما عن الحرام وفقنا اللّه لما يحب و يرضاه منا و هذا ما أشار إليه المصنف (قده) بقوله و اما إذا لم يجعله قيدا و ان صمت فلا بأس به.

(و منها) ما إذا أدخل الصمت فى نية الصوم بان نوى الصوم و الصمت بنية واحدة و ضم أحدهما إلى الأخر فى النية لكن لا بجعل الصمت صفة و قيدا للصوم بل بلحاظ كون كل واحد مغايرا مع الأخر على نحو اين هو من صاحبه الا انه نواها بنية واحدة متعلقة به و بالصوم و الظاهر ان نيته كذلك حرام إذا لم يتعلق بالصمت غرض صحيح يوجبه أو يندبه لان الصمت من دون غرض صحيح تشريع محرم و لو كان بنية مستقلة لكن انضمامه الى الصوم فى نيتهما بنية واحدة لا يوجب بطلان الصوم لأن النهى بأمر خارج عن العبادة اما فى المنوى اعنى الصمت و الصوم فواضح حيث لم يجعل الصمت قيدا للصوم و اما فى النية فلأنها من حيث هى متعلقة بالصوم لا تكون منهيا عنها و ان تعلق بها النهى من حيث هى متعلقة بالصمت و ربما يشكل بأنه مع التشريع لا أمر به كذلك فعدم الصحة لعدم الأمر به و لا يخفى ما فيه من الوهن و الى هذا النوع أشار المصنف (قده) بقوله بل و ان كان بانيا على ذلك إذا لم يجعل الكلام جزء من المفطرات و تركه قيدا فى صومه.

(و منها) الصمت عن الكلام فقط دون سائر المفطرات و هو كان مشروعا فى شريعة بنى إسرائيل و به فسر قوله تعالى، فَإِمّٰا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَداً فَقُولِي إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا» الا انه منسوخ فى شريعتنا فلو نواه بقصد مشروعيته يكون تشريعا محرما (نعم) لا بأس بترك الكلام إذا كان فيه غرض صحيح و لم يتعرض له المصنف فى المتن لانه خارج عن الصوم المعهود قال فى الجواهر و هو (اى هذا النوع من الصمت) غير مراد هنا ضرورة كون المراد بيان أنواع الصوم بالمعنى المعروف دون هذا المعنى و ان كان هو حراما أيضا إذا لم يتعلق به غرض صحيح يوجبه أو يندبه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۰۲

انتهى و وجه حرمته هو ما بيناه من كونه تشريعا محرما.

[السادس صوم الوصال]

السادس صوم الوصال و هو صوم يوم و ليلة إلى السحر أو صوم يومين بلا إفطار فى البين و اما لو أخر الإفطار إلى السحر أو الى الليلة الثانية مع عدم قصد جعل تركه جزء من الصوم فلا بأس به و ان كان الأحوط عدم التأخير إلى السحر مطلقا.

لا اشكال بل لا خلاف فى حرمة صوم الوصال فى الجملة و نسبة جوازه الى ابن الجنيد غير ثابتة و على تقدير الثبوت فمخالفته غير مضر بانعقاد الإجماع لعدم نقل الخلاف عمن عداه و على تقدير ضرره بالإجماع فالنصوص الواردة فى حرمته كافية فى إثبات حرمته.

(ففى خبر زرارة) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال لا وصال فى صيام و مثله خبر منصور بن حازم المروى فى الكافى و الأمالى و خبر حماد و انس جميعا عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام فى وصية النبى صلى اللّه عليه و آله لعلى عليه السلام قال و لا وصال فى صيام الى ان قال و صوم الوصال حرام و غير ذلك من الاخبار.

(و كيف كان) فلا إشكال فى حرمته و انما الكلام فى موضوعه و عن الشيخ فى المبسوط و النهاية هو ان ينوى الإمساك عن المفطرات الى وقت السحر و يدخل بعض الليل فى صومه بالنية و هو بهذا المعنى حرام قطعا.

و يدل على حرمته (مضافا الى كونه تشريعا محرما لاتفاق المسلمين على انتهاء وقت الصوم بانتهاء النهار و ان اختلفوا فى انتهاء النهار فيكون إدخال شيء من الليل فى الصوم تشريعا محرما) صحيح الحلبى المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام قال الوصال فى الصيام ان يجعل عشاه سحوره «۱» (و خبر حفص) المروى فى الكافى عنه

---

(۱) العشاء بفتح عين المهملة و المد طعام العشى و السحور بالفتح ما يتسحر به.

عليه السلام الواصل فى الصيام يصوم يوما و ليلة و يفطر فى السحر.

و عن اقتصاد الشيخ و ابن إدريس هو ان يصوم يومين من غير ان يفطر بينهما ليلا و هو بهذا المعنى أيضا حرام لكونه تشريعا مضافا الى خبر محمد بن سليمان عن أبيه المروى فى الوسائل عن الصادق عليه السلام عن صوم شعبان و رمضان لا. يفصل بينهما قال عليه السلام إذا أفطر فى الليل فهو فصل قال و انما قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله لا وصال فى صيام يعنى لا يصوم الرجل يومين متواليين من غير إفطار و قد يستحب للعبد ان لا يدع السحور (و خبر زرارة) المروى فى آخر السرائر من كتاب حريز عن الباقر عليه السلام قال و لا قران بين صومين.

و ذهب الشهيد الثانى (قده) فى الروضة إلى انه أعم من الأمرين، جمعا بين النصوص، و قال فى الوسائل تفسير الوصال بالتفسيرين يدل على حصوله و صدقه بكل واحد منهما (أقول) و هذا هو الأقوى و العبارة الجامعة للمعنيين ان يقال ان الوصال عبارة عن إدخال إمساك شيء من غير صوم يومه فى صومه بالنية سواء كان إمساك شيء من الليل أو إمساك صوم الغد و انما قلنا بالنية لأن ترك الإفطار فى الليل ليس حراما و فعل المفطر فيه ليس بواجب ما لم ينو تركه فى صومه فلا بأس بتأخير الإفطار إلى السحر بل إلى الليلة الثانية مع عدم النية (و عن المدارك) انه مما قطع به الأصحاب و لكنه (قده) قال ان الاحتياط يقتضى اجتناب ذلك إذ المستفاد من الرواية تحقق الوصال بتأخير الإفطار إلى السحر مطلقا أقول و لعله أراد من الرواية صحيح المجلسى المتقدم الذى فيه الوصال فى الصيام ان يجعل عشاه سحوره فإنه يمكن ان يدعى إطلاقه لما لم ينو ترك المفطر فى شيء من الليل فى وقت النية و يمكن ان يستدل لذلك بالاية الشريفة: و أتموا الصيام الى الليل» و ما فى خبر ابن ابى عمير عن الصادق عليه السلام وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار من الصيام (الحديث) و قد تقدم و بما فى خبر زرارة و فضيل المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام فى حديث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۱۰۴

فضل البدء بالصلاة و سؤال المروى لم ذلك قال عليه السلام لانه قد حضرك فرضان الإفطار و الصلاة فابدء بأفضلهما و أفضلهما الصلاة و قد استدل به فى الوسائل على حرمة صوم الوصال لدلالته على وجوب الإفطار الدال على حرمة تركه و لكن الأقوى عدم وجوب الإفطار لأصالة الإباحة عن وجوبه مع عدم الدليل عليه للمنع عن دلالة ما استدل له فان الظاهر من النصوص ملاحظة النية التى هى معتبرة فى مفهوم الصيام شرعا فمجرد ترك الإفطار فى الليل أو تأخيره عن أول الليل الى السحر لا يصدق عليه الصوم حتى يصير محرما فالمستفاد من صحيح المجلسى فى تفسير الوصال بجعل العشاء سحورا هو جعله كذلك بالنية فلا إطلاق له حتى يعم ما إذا كان بلا نية إدخاله فى الصوم و منه يظهر ان وجوب الإفطار المذكور فى خبر ابن ابى عمير و خبر زرارة و فضيل هو وجوبه عن الصوم الشرعى المتقوم بالنية لا مطلق الإمساك بلا نية للصوم أصلا و الآية المباركة تدل على عدم وجوب الصوم بعد دخول الليل لا على وجوب الإفطار بعده و لكن رعاية الاحتياط فى ذلك حسن أيضا و لذا قال المصنف (قده) بأن الأحوط عدم التأخير إلى السحر مطلقا و اللّه العالم.

[السابع صوم الزوجة مع المزاحمة لحق الزوج]

السابع صوم الزوجة مع المزاحمة لحق الزوج و الأحوط تركه بلا اذن منه بل لا يترك الاحتياط مع نهيه عنه و ان لم يكن مزاحما لحقه.

و الكلام فى جواز صوم التطوع للزوجة و صحته منها أو حرمته عليها و عدم صحته تارة يقع بالنسبة الى ما تقتضيه القاعدة و اخرى بالنظر الى ما يستفاد من الاخبار الواردة فى المقام.

اما الأول فبسط الكلام فيه ان يقال لا يخلو اما ان يكون صومها علة تامة لتركها ما يجب قيامها به من تسليم نفسها الى زوجها لكى يتمتع بها بحيث يغدو عليها و يروح كما إذا كان تركها التسليم متوقفا على صومها بحيث لولاه لم يمكنها تركه و يتحقق منها التسليم قهرا (و اما ان لا يكون كذلك) بل كانت بحيث لو ترك الصوم أمكنها ترك التسليم بالاشتغال بضد آخر غير الصوم فعلى الأول يصير الصوم حراما عليها لترتب ترك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۱۰۵

التسليم الواجب عليها مع ان تركه حرام عليها لأن الأمر بالتسليم يقتضى النهى عن تركه حيث ان الأمر بالشى‌ء يقتضى النهى عن ضده العام و هو نقيضه فيصير حراما و هو اى ترك التسليم مما يترتب على الصوم لكون الصوم علة تامة له على ما هو المفروض فيصير الصوم حراما لأن العلة التامة للحرام حرام على ما ثبت فى البحث عن مقدمة الواجب و مع حرمته يكون باطلا لأن النهى فى العبادات يقتضى الفساد و على الثانى يكون حرمة الصوم عليها مبنيا على اقتضاء الأمر بالشى‌ء للنهى عن ضده الخاص و هو ممنوع لبطلان مقدمية فعل الضد لترك ضده فلا موجب لفساده فيصح منها و يترتب عليه الثواب و ان كانت عاصية بترك تسليم نفسها الى زوجها لان يتمتع بها متى شاء هذا إذا كان صومها مانعا عن استمتاع زوجها منها فالحق صحة صومها لان منافعها ملك لها لا تخرج عن ملكها و سلطنتها بالزوجية كما فى الأولاد بالنسبة إلى أبويها و ليست هى كالمملوك بالنسبة إلى مولاه أو الأجير بالنسبة إلى مستأجرة فلا مانع لها فى ان تتصرف فى نفسها أو مالها ما تقتضيه سلطنتها عليهما الا ما كان مزاحما لحق زوجها أو حق آخر المفروض انتفائه فلها السلطنة على نفسها تفعل ما تشاء و لا فرق فى ذلك بين ان ياذنها زوجها أو لم ياذنها و لا بين ان ينهى عنه أو لم ينه عنه.

و اما المقام الثانى فقد اختلف النصوص فى ذلك فمنها ما يدل على منعها عن الصوم من دون اذن زوجها.

كصحيح محمد بن مسلم.

المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام قال قال النبى صلى اللّه عليه و آله ليس للمرئة ان تصوم تطوعا إلا بإذن زوجها.

(و صحيحه الأخر) المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام أيضا قال جائت امرأة إلى النبى صلى اللّه عليه و آله فقالت يا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ما حق الزوج على المرأة فقال لها ان تطيعه و لا تعصيه و لا تتصدق من بيته إلا باذنه و لا تصوم تطوعا

إلا باذنه و لا تمنعه نفسها و ان كانت على ظهر قتب «١» و خبر عمر و بن جبير عن الصادق عليه السلام قال جائت امرأة إلى النبى صلّى اللّه عليه و سلّم فقالت يا رسول اللّه ما حق الزوج على المرأة فقال صلى اللّه عليه و آله هو أكثر من ذلك فقالت أخبرنى بشىء من ذلك فقال صلّى اللّه عليه و آله ليس لها ان تصوم إلا باذنه و فى خبر هشام ان المرأة لو صامت بدون اذن الزوج كانت عاصية.

(و منها) ما يشعر بالكراهة كمرسل قاسم بن عروة المروى فى الكافى عن الصادق قال عليه السلام لا يصلح للمرئة ان تصوم تطوعا إلا بإذن زوجها.

(و منها) ما يدل على نفى الباس عنه كخبر على بن جعفر عليه السّلام عليه السلام المروى عن كتابه عن الكاظم عليه السّلام عن المرأة تصوم تطوعا بغير اذن زوجها قال عليه السّلام لا بأس.

و قد اختلف الانظار فى وجه الجمع بينها فعن غير واحد حمل الأخبار المانعة على الكراهة لتصريح خبر على بن جعفر على نفى البأس عنه فيما إذا صامت بغير اذن زوجها فى الصوم المتطوع به و يؤيده ما فى خبر قاسم من التعبير بكلمة (لا يصلح) الظاهرة فى الكراهة أو المشعرة بها و هذا جمع حسن لا بأس به و لا سيما على المختار فى مدلول صيغة الأمر و انه هو البعث الى الشىء بمعنى احداث مصداق البعث لا إنشاء مفهومه و انه ما لم ينضم اليه الترخيص فى الترك لكان المكلف ملزما بامتثاله بإتيان متعلقة إلزاما عقليا فينتزع منه الوجوب لا ان الصيغة استعملت فى الوجوب بداعى إنشائه، و من المعلوم ان انتزاع الوجوب بما ذكر متوقف على عدم ضم الرخص فى الترك اليه و ان صيغة النهى مستعملة فى أحداث مصداق الزجر عن الشىء بما هو معنى حرفى لا إنشاء مفهومه و انه ما لم ينضم إليها الترخيص فى الفعل يستفاد منها التحريم عقلا

---

(١) القتب بالتحريك رحل البعير و الرحل كالسرج للفرس و هو ما يشد على البعير (مجمع البحرين)

كما فى صيغة الأمر و حيث ان خبر على بن جعفر صريح فى نفى الباس فلا جرم تنتفى الدلالة على الحرمة فيستفاد منه الكراهة و لو لم تكن عليها قرينة أخرى مع ان فى المقام تكون عليها قرينة أخرى و هى كلمة (لا يصلح) فى خبر قاسم فما يكرره فى الحدائق من المنع عن هذا الجمع و قال بأنه لا أصل له و ان كان مشهورا بينهم الا انه رب مشهور لا أصل له و رب متأصل ليس بمشهور ليس على ما ينبغى و قد حمل صاحب الحدائق خبر على بن جعفر على الصوم الواجب و قال بان الروايات المتقدمة (يعنى ما تدل على المنع) صريحة أو كالصريحة فى التحريم ثم قال: و يؤيده أيضا ما صرح به الأصحاب من ان منافع الاستمتاع بالزوجة مملوكة للزوج فلا يجوز لها ان تعرض نفسها للتصرف فيما يمنعه.

(أقول) خبر على بن جعفر- على ما فى نسختين من الوسائل الموجودتين عندى- هكذا (و سألته عن المرأة تصوم تطوعا بغير اذن زوجها) لكنه (قده) لم يذكر فى الخبر عند نقله كلمة (تطوعا) و لم أتحقق ما هو الصحيح فيحتمل سقوط هذه الكلمة عن النسخة

الموجودة عند صاحب الحدائق، و يؤيد صحة ما عندنا ان صاحب الوسائل ذكر هذا الخبر فى باب صوم المرأة تطوعا بغير اذن زوجها، حيث انه يشهد بأنه ضبط الخبر مع كلمة التطوع.

(و كيف كان) فمع كون الصحيح من الخبر هو كونه مع كلمة (تطوعا) لا- محل لحمله على الصوم الواجب، و مع عدمه فالإنصاف أنه حمل بعيد لا شاهد له أصلا.

و عندى ان الاولى حمل خبر على بن جعفر على ما إذا لم يزاحم صومها لاستمتاع الزوج منها. و الاخبار المانعة على ما إذا زاحم الزوج فى استمتاعه منها، و على هذا ينطبق ما فى الاخبار مع ما تقتضيه القاعدة فى صومها. و يؤيده ما ذكره فى الحدائق من تصريح الأصحاب، بأن منافع الاستمتاع بالزوجة مملوكة للزوج فلا يجوز لها التصرف فيما يمنع الزوج عن حقه منها، و الحاصل جواز صومها من دون اذن زوجها إذا لم يزاحم حق زوجها، لكن الأحوط ترك الصوم المندوب من دون اذن زوجها فرارا عن مخالفة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ١٠٨

من منع عنه. و اما التفصيل بين عدم اذن الزوج و بين نهيه عنه بالجواز فى الأول و المنع فى الأخير، ففى الجواهر عدم وجدان القائل به، و على تقدير تحققه فلا دليل عليه.

أقول: و لعل الاحتياط مع نهى الزوج عنه آكد، و ذلك لاحتمال كونه مع النهى عنه مظنة الإجماع على حرمته عليها، و لذا قال المصنف (قده): بأنه لا- يترك الاحتياط مع نهيه عنه. ثم انه بناء على ما اخترناه فى وجه الجمع بين تلك الاخبار بحمل الأخبار المانعة على صورة المزاحمة، و حمل بخر على بن جعفر المصرح بنفى البأس على صورة عدم المزاحمة، و اتحاد مفاد هذه الاخبار مع ما تقتضيه القاعدة هو اختصاص الحرمة بما إذا كان الزوج مريدا للتمتع عنها، فيفرق بين حضوره و عدمه، و بين غفلته و عدمها، و بين صحته و مرضه، و بين صغره و كبره، بل العبارة الجامعة ان يقال: بالفرق بين ما إذا كان صومها مانعا عن استمتاعه فيما إذا كان المقتضى له متحققا عند الزوج و بين عدمه و عليه فلو كان الزوج كبيرا حاضرا متذكرا غير غافل و لم يكن فيه اقتضاء التمتع و اشتهائه لم يكن الصوم حراما على الزوجة، بل يمكن القول بصحة صومها إذا أسلمت نفسها للزوج للتمتع بها بالإفطار عن الصوم، إذ المانع عن صحته هو تزاحم حق استمتاع الزوج منها و لا مزاحمة فى هذه الصورة كما لا يخفى، هذا على ما اخترناه فى وجه الجمع. و اما لو قدمنا الأخبار المانعة فالظاهر عدم الفرق بين الجميع حتى فيما إذا كان الزوج مريضا أو صبيا، و ان كان قد يشك فى الصبى فى تناول تلك النصوص له لظهورها فيما كان الزوج أهلا لأن يأذن، و دعوى انتقال الاذن الى وليه (واهية).

و كيف كان فلا فرق فى الزوجة بين الدائمة و المنقطعة، و اما المحللة فهى فى حكم المملوكة التى يأتى حكمها.

[الثامن صوم المملوك مع المزاحمة لحق المولى]

الثامن صوم المملوك مع المزاحمة لحق المولى، و الأحوط تركه من دون اذنه بل لا يترك الاحتياط مع نهيه.

الكلام فى صحة صوم التطوع من العبد كالكلام فى صحته من الزوجة يقع تارة مع قطع النظر عما ورد فى صومه من النصوص، و اخرى بالنظر الى ما يستفاد من النصوص.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ١٠٩

اما الأول فقد ذكرنا فى مسألة صحة وضوء العبد من دون اذن مولاه بل مع نهيه عنه فى مباحث الوضوء من كتاب الطهارة من ان

تصرفاته المعتد بها التى يعد شيئا عرفا منوط باذن مولاه على ما يستفاد من الآيهٔ الكريمهٔ عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلىٰ شَيْءٍ. و قد فصلنا الكلام فى ذلك فى حاشيهٔ المكاسب فى شروط المتعاقدين، و على هذا فيجب الفحص عن كون الصوم هل هو كذلك أم لا- فنقول: مع مزاحمته لما للمولى من استيفاء منافع العبد لا- ينبغى التأمل فى حرمته و فساده، لكون منافعه مملوكهٔ للمولى فيحرم على العبد تفويتها و يحرم ما يوجب تفويتها فيصير الصوم محرما عليه لكونه مفوتا للمنافع المملوكهٔ للمولى، و مع عدم مزاحمته مع ما للمولى من منافعه فحرمته من دون اذن المولى متوقف على كونه تصرفا معتدا به عرفا حتى يكون منهيا عنه، و الظاهر انه لا يكون كذلك لكونه تروكا مشروطا بالنيهٔ، بل يمكن ان يقال: انه ليس بتصرف أصلا و المفروض عدم مزاحمته مع ما للمولى من منافعه، لكن الانصاف كونه عند العرف تصرفا معتدا به.

و اما الثانى فقد ورد أخبار دالهٔ على المنع عن صومه من دون اذن مولاه.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

كخبر الزهرى المروى عن زين العابدين عليه السّلام و فيه: و اما صوم الاذن فالمرئهٔ لا تصوم تطوعا إلا بإذن زوجها و العبد لا يصوم تطوعا إلا بإذن مولاه.

و خبر هشام بن الحكم عن الصادق عليه السّلام عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم و فيه: و من صلاح العبد و طاعته و نصيحته (نصحه) لمولاه ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن مولاه و امره الى ان قال: و الا كان العبد فاسقا عاصيا.

و فى خبر وصيهٔ النبى صلى اللّه عليه و آله لعلى عليه السّلام قال صلى اللّه عليه و آله:

و لا يصوم العبد تطوعا إلا بإذن مولاه، و ظاهر هذه الاخبار كما ترى يدل على المنع عن صومه، و إطلاقها يقتضى ثبوت المنع حتى فيما لم يزاحم صومه مع ما للمولى استيفائه منه من منافعه، و ليس فى الاخبار ما يعارضها. و يثبت الجواز و قد افتى بمضمونها كثير من الأصحاب، و نسب الى المشهور أيضا، و عن المنتهى عدم الخلاف

فيه خلافا للمحكى عن جمل السيد و ابن زهرهٔ و ابن حمزهٔ و كثير ممن تأخر، و عن ابن زهرهٔ دعوى الإجماع على الجواز، و استدلوا له بالأصل و العمومات الدالهٔ على استحباب الصوم على المكلفين الشاملهٔ للعبد و الحر، و جعل النهى عن صومه فى خبر الزهرى فى أقسام صوم الاذن فى مقابل صوم المحظور الظاهر فى مغايرته مع المحظور و ذكره فى هذه الاخبار فى سياق صوم الولد من دون إذن أبويه و صوم الضيف من دون اذن مضيفه اللذين يكون الحكم فيهما هو الكراههٔ مع ما فى سند هذه الاخبار من الضعف و عدم بلوغ الشهرهٔ على المنع الى حد تكون جابرهٔ لضعفها، و ما استدلوا به لا يخلو عن قوهٔ لكن لما كان الانصاف عدم تماميهٔ دعوى سلطنهٔ العبد على الإتيان بالصوم كسلطنته على الإتيان بالذكر و الدعاء و نحوهما مما لا ينافى مع استيفاء المولى ما له من المنافع لما عرفت من دعوى نفى البعد عن كون الصوم تصرفا عرفا و شيئا معتدا به و ان كان حقيقته تروكا مع النيهٔ، فلا جرم يكون الأحوط تركه منه بلا اذن مولاه لو لم يكن أقوى، و لا سيما مع نهى المولى عنه و اللّه هو العليم.

[التاسع صوم الولد مع كونه موجبا لتالم الوالدين و اذيتهما]

التاسع صوم الولد مع كونه موجبا لتالم الوالدين و اذيتهما.
و قد مر حكم صوم الولد كراهة و حرمة فى البحث عن الصوم المكروه.

[العاشر صوم المريض]

العاشر صوم المريض و من كان يضره الصوم.
و قد تقدم فى فصل شرائط صحة الصوم.

[الحادى عشر صوم المسافر]

الحادى عشر صوم المسافر إلا فى الصور المستثناة على ما مر.

[الثانى عشر صوم الدهر]

الثانى عشر صوم الدهر حتى العيدين على ما فى الخبر و ان كان يمكن ان يكون من حيث اشتماله عليهما لا لكونه صوم الدهر من حيث هو.
ففى خبر الزهرى قال عليه السّلام، و صوم الدهر حرام.
و فى خبر حماد و أنس فى وصية النبى صلى اللّه عليه و آله لعلى عليه السّلام قال

و صوم الدهر حرام.
و فى خبر زرارة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام عن صوم الدهر فقال عليه السّلام:
لم يزل كان مكروها.
و خبره الأخر المروى فى الكافى عنه عليه السّلام عن صوم الدهر فقال عليه السّلام: لم يزل نكرهه.
و خبر سماعة المروى فى الكافى قال سألته عن صوم الدهر فكرهه و قال: لا بأس ان يصوم يوما و يفطر يوما.
و المروى عن الصادق عليه السّلام فى كتاب اللهوف ان زين العابدين عليه السّلام بكى على أبيه أربعين سنة صائما نهاره قائما ليله، و هذه الاخبار كما ترى تدل على حرمة صوم الدهر من حيث هو صومه، لا لأجل اشتماله على الأيام التى يحرم صومها كالعيدين و أيام التشريق، و لا سيما ما فى خبر سماعة حيث انه بعد الحكم بكراهته نفى البأس عن صوم يوم و إفطار يوم، و لا ينافه التعبير بالكراهة إذ المراد بها الحرمة كما يعبر عن الحرمة بها كثيرا فى الاخبار، لكن ظاهر الأصحاب الاتفاق على عدم حرمة ما عدا الأيام المحرمة منها بل هو مكروه، و يدل على عدم حرمته ما حكى عن زين العابدين عليه السّلام من صيام أربعين سنة المحمول على ما عدا الأيام الحرمة منها قطعا، و يشعر بذلك التعبير بالكراهة فى خبرى زرارة و خبر سماعة. فالأقوى حينئذ كراهة صوم الدهر ما عدا الأيام المحرمة منها، و حرمته مع تلك الأيام و اللّه العالم.

[مسألة ۳ یستحب الإمساک تأدیا فی شهر رمضان]

اشارة

مسألة ۳ یستحب الإمساک تأدیا فی شهر رمضان و ان لم یکن صوما فی مواضع.
و فی الحدائق: قد صرح الأصحاب بأنه یستحب الإمساک تأدیبا و ان لم یکن ذلک صیاما فی مواطن ثم شرع فی عد مواطنه کما فی المتن.
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۹، ص: ۱۱۲

[أحدها المسافر إذا ورد أهله أو محل الإقامة بعد الزوال مطلقا]

أحدها المسافر إذا ورد أهله أو محل الإقامة بعد الزوال مطلقا أو قبله و قد أفطر، و اما إذا ورد قبله و لم یفطر فقد مر انه یجب علیه الصوم.
و قد تقدم فی فصل شرائط وجوب الصوم.

[الثانی المریض إذا برء فی أثناء النهار و قد أفطر]

الثانی المریض إذا برء فی أثناء النهار و قد أفطر و کذا لو لم یفطر إذا کان بعد الزوال بل قبله أیضا علی ما مر من عدم صحة صومه و ان کان الأحوط تجدید النیة و الإتمام ثم القضاء.
و قد تقدم فی فصل شرائط وجوب الصوم.

[الثالث الحائض و النفساء]

الثالث الحائض و النفساء إذا طهرتا فی أثناء النهار.
و یدل علی ذلک ما فی حدیث الزهری قال علیه السّلام: و اما صوم التأدیب فإنه یؤمر الصبی إذا بلغ سبع سنین بالصوم تأدیبا و لیس بفرض، و کذا من أفطر لعلة أول النهار ثم قوی بقیة یومه أمر بالإمساک بقیة یومه تأدیبا و لیس بفرض، و کذلک المسافر إذا أکل من أول النهار ثم قدم أهله أمر بقیة یومه بالإمساک تأدیبا و لیس بفرض، و کذلک الحائض إذا طهرت أمسکت بقیة یومها.
و خبر عمار بن موسی المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السلام فی المرأة یطلع الفجر و هی حائض فی شهر رمضان فإذا أصبحت طهرت و قد أکلت ثم صلت الظهر و العصر کیف تصنع فی ذلک الیوم الذی طهرت فیه قال: تصوم و لا تعتد به.
و خبر محمد بن مسلم المروی فی التهذیب أیضا عن الباقر علیه السلام عن المرأة تری الدم غدوة أو عند ارتفاع النهار أو عند الزوال قال: تفطر و إذا کان ذلک بعد العصر أو بعد الزوال فلتمض علی صومها و لتقض ذلک الیوم، بناء علی حمل هذین الخبرین علی الاستحباب بقرینة ما فیهما من وجوب القضاء و عدم الاعتداد بما تأتی به مع ما فی خبر الزهری من کونه صوم التأدیب و عدم کونه فرضا فی نظائره و عطف صوم الحائض علیها الدال علی اشتراکه معها فی عدم کونه فرضا، هذا کله فی

الحائض، و اما النفساء فتلحق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۱۳

الحائض فى ذلک الحكم لتصريح الأصحاب باشتراكهما فيه مع اشتراكهما فى كثير من الاحكام.

[الرابع الكافر إذا أسلم فى أثناء النهار]

الرابع الكافر إذا أسلم فى أثناء النهار أتى بالمفطر أم لا، الخامس الصبى إذا بلغ فى أثناء النهار، السادس المجنون و المغمى عليه إذا أفاقا فى أثنائه.

و قد تقدم فى أثناء المباحث المتقدمة عدم وجوب الصوم على كل واحد من هؤلاء إذا ارتفع عنهم ما يوجب فساد الصوم، فى أثناء النهار سواء كان الارتفاع قبل الزوال أو بعده و سواء كان بعد تناول المفطر أو قبله مع ما فى هذه المسائل من الخلاف. و اما استحباب الإمساك فى بقية النهار تأديبا فلنص الأصحاب على استحبابه، و دلالة خبر الزهرى عليه فى قوله: و كذا من أفطر لعلة أول النهار ثم قوى بقية يومه، هنا الى انتهى الكلام فى مباحث الصوم ختم اللّه سبحانه لنا بالخير و السعادة، و نجانا من مضلات الفتن، و كان ختامه فى عصر يوم الثلثاء الخامس و العشرين من شهر ربيع المولود من شهور ۱۳۸۴ اللهم أعطنا ثواب الصائمين بحق محمد و آله الطاهرين صلوات إله عليهم. أجمعين

بسم اللّه الرحمن الرحيم

[كتاب الاعتكاف]

اشارة

كتاب الاعتكاف

[و هو اللبث فى المسجد بقصد العبادة]

و هو اللبث فى المسجد بقصد العبادة، بل لا يبعد كفاية قصد التعبد بنفس اللبث و ان لم يضم اليه قصد عبادة أخرى خارجة عنه، لكن الأحوط الأول، و يصح فى كل وقت يصح فيه الصوم و أفضل أوقاته شهر رمضان و أفضله العشر الأواخر منه، و ينقسم الى واجب و مندوب، و الواجب منه ما وجب بنذر أو عهد أو يمين أو شرط فى ضمن عقد أو إجارة أو نحو ذلک و الا ففى أصل الشرع مستحب، و يجوز الإتيان به عن نفسه و عن غيره الميت، و فى جوازه نيابة عن الحى قولان لا يبعد ذلک بل هو الأقوى، و لا يضر اشتراط الصوم فيه فإنه تبعى فهو كالصلاة فى الطواف الذى يجوز فيه النيابة عن الحى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۱۴

فى هذا المتن أمور (الأول) الاعتكاف فى الأصل الإقامة، قال اللّه تعالى:

عٰاكِفُونَ فِي الْمَسٰاجِدِ اى مقيمين فيها، و قال تعالى سَوٰاءً الْعٰاكِفُ فِيهِ وَ الْبٰادِ اى المقيم و متجدد القدوم و الاحتباس، قال تعالى وَ الْهَدْيَ مَعْكُوفاً اى محبوسا و اللبث الطويل قال تعالى يَعْكُفُونَ عَلىٰ أَصْنٰامٍ لَهُمْ اى يلازمون و يواظبون بها من عكف على الشىء من باب ضرب و قعد اى لازم و واظب، أو من عكفوا على الشىء اى استداروا عليه، و عند المتشرعة هو اللبث فى المسجد على نحو مخصوص، و قد عرف بتعاريف لا يسلم شىء منها عن النقوض لا حاجة الى ذكرها و ذكر ما أورد عليها و ما يدفع عنه بعد

كونها تعاريف لفظية تورد لكشف المراد فى الجملة، و الأحسن ان يقال: انه عمل مخصوص و عبادة خاصة شرعت فى الشرع لان يتعبد به، و من الوظائف المقررة للمكلف فى مقام التعبد كسائر العبادات المقررة فى الشريعة، و فى ثبوت الحقيقة الشرعية له و عدمه، و على تقدير الثبوت كونه موضوعا للصحيح أو الأعم بحث راجع الى الأصول. (الثانى) المعروف بين الأصحاب انه يكفى فيه إتيانه بقصد التعبد به، و لا يعتبر فيه ضم قصد عبادة أخرى خارجة عنه، و ذلك لإطلاق النصوص الواردة فيه و ظهورها فى مشروعية الاعتكاف لنفسه، و ما ورد من استحباب اللبث فى المسجد، و أن المؤمن فى المسجد كالسمك فى الماء و أن المنافق فيه كالطير فى القفس.

و فى خبر السكونى المروى فى قرب الاسناد عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام قال قال النبى صلّى اللّه عليه و سلّم: من كان القران حديثه و المسجد بيته بنى اللّه له بيتا فى الجنة، و ما رواه الديلمى عن على عليه السلام قال عليه السّلام: الجلسة فى الجامع خير لى من الجلسة فى الجنة لأن الجنة فيها رضى نفسى و الجامع فيه رضى ربى، و المروى فى الخصال عن النبى صلّى اللّه عليه و سلّم سبعة يظلهم اللّه فى ظله الى ان قال: و رجل قلبه متعلق بالمسجد إذا خرج منه حتى يعود اليه، و إطلاق ما ورد فى الاعتكاف مما يدل بإطلاقه على كونه نفس اللبث فى المسجد.

ففى خبر السكونى المروى فى الفقيه اعتكاف عشر فى شهر رمضان تعدل حجتين

و عمرتين، و صحيح داود بن سرحان المروى فى الفقيه أيضا قال كنت بالمدينة فى شهر رمضان فقلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: انى أريد أن اعتكف فما ذا أقول و ما ذا افرض على نفسى، فقال: لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، و لا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك، و فى دلالتهما على عدم اعتبار ضم العبادة الخارجة عن اللبث فى المسجد إليه تأمل، و العمدة فى عدم اعتباره عدم ما يدل على اعتباره و هو كاف فى عدمه للأصل، خلافا لما يحكى عن التذكرة حيث يظهر منه اعتبار ذلك قال فى الاستدلال على اشتراط الصوم فيه: ان الاعتكاف لبث فى مكان مخصوص فلم يكن بمجرده قربة كالوقوف بعرفات، و ظاهره ان الاعتكاف فى المسجد من حيث هو لبث فى المسجد ليس من العبادة فيحتاج فى صيرورته عبادة إلى ضم عبادة اليه كالصوم. و لا يخفى ما فيه حيث ان اللبث فى المسجد من حيث هو لبث من العبادات، و انه على تقدير عدمه لا يثبت اعتبار الصوم فيه بالخصوص، و قد جزم باعتبار ذلك فيه فقيه عصره فى كشفه و قال:

ان حقيقة الاعتكاف هو اللبث المخصوص للعبادة معتادة أو غير معتادة و لو قصد اللبث مجردا عن قصد العبادة أو العبادة مجردة عن اللبث لم يكن معتكفا على الأقوى انتهى.

و الأقوى ما عليه الأكثر من عدم اعتبار ضم العبادة الخارجة عنه إليه فى كونه اعتكافا لعدم ما يدل على اعتباره، و لكن الظاهر من المصنف (ره) هو الأخير حيث قال: و هو اللبث فى المسجد بقصد العبادة يعنى بقصد عبادة خارجة عن اللبث بقرينة قوله: بل لا يبعد كفاية قصد التعبد بنفس اللبث، و قوله: و لكن الأحوط الأول.

و عندى فى أصل البحث عن اعتبار عبادة خارجة عن اللبث فى المسجد تأمل، لأن ثمرة البحث عنه تظهر فى اعتبارها فى نيته بناء على اعتبارها فى حقيقته مع ان نيته لا تنفك عن نيتها إذ المعتبر فيها الصوم فيدخل نيته فى نيته تبعا و هذا شي‌ء سنح بالخواطر عند الكتابة فى هذا المقام و لم أر من تعرض له فى كلام الأصحاب. (الثالث) لا إشكال فى مشروعية الاعتكاف، و على مشروعيته على وجه الندب الإجماع من المسلمين.

و يستدل لمشروعيته بقوله تعالى أَنْ طَهِّرٰا بَيْتِيَ لِلطّٰائِفِينَ وَ الْعٰاكِفِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ،

و قوله وَ لاٰ تُبَاشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عٰاكِفُونَ فِي الْمَسٰاجِدِ. و فى دلالتهما على مشروعية هذا الاعتكاف المعهود الذى يبحث عنه تأمل، و لكن النصوص المتواترة دالة على مشروعيته، و سيمر عليك بعضها فى طى ما يأتى من المسائل. (الرابع) يصح فى كل وقت يصح فيه الصوم بمعنى انه يصح فى كل زمان يصح فيه الصوم، و لا يصح فى زمان لا يقع فيه الصوم كالعيدين، اما صحته فى كل زمان يصح فيه الصوم فلعدم ما يدل على تقييد مشروعيته بوقت مخصوص، فيكون مقتضى إطلاق دليل مشروعيته جواز الإتيان به فى كل وقت، و اما عدم صحته فى زمان لا يقع فيه الصوم فلاعتبار الصوم فى تحققه كما سيأتى فلا بد من وقوعه فى زمان يقع فيه الصوم مضافا الى عدم الخلاف فيه. (الخامس) أفضل أوقاته شهر رمضان، ففى خبر السكونى المتقدم عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم اعتكاف عشر فى شهر رمضان تعدل حجتين و عمرتين. لكنه يدل على فضل الاعتكاف فى شهر رمضان لا على أفضليته فيه عن غيره، و أفضل أوقاته فى شهر رمضان هو العشر الأخير منه.

ففى صحيح الحلبى المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم إذا كان العشر الأواخر اعتكف فى المسجد، و ضربت له قبة من شعر و شمر المئزر و طوى فراشه.

و خبر ابى العباس المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام أيضا قال: اعتكف رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله فى شهر رمضان فى العشر الأول ثم اعتكف فى الثانية فى العشر الوسطى ثم اعتكف فى الثالثة فى العشر الأواخر ثم لم يزل صلى اللّه عليه و آله يعتكف فى العشر الأواخر.

و مرسل الصدوق عن الصادق عليه السّلام قال كانت بدر فى شهر رمضان و لم يعتكف رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فلما ان كان من قابل اعتكف عشرين عشرا لعامه و عشرا قضاء لما فاته.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۱۷

و خبر داود بن سرحان المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: لا اعتكاف إلا فى العشر الأواخر من شهر رمضان، و فى الفقيه لا اعتكاف إلا فى العشرين من شهر رمضان المحمول على الأفضلية. (السادس) الاعتكاف مستحب فى أصل الشرع، و يمكن ان يعرضه الوجوب بعارض من نذر أو عهد أو يمين أو شرط فى ضمن عقد أو إجارة أو نحو ذلك كأمر الوالدين ولدهما به، فهو مستحب ذاتا و يطرء عليه الوجوب بسبب طار عليه بالعرض، فينقسم الى مستحب بالذات و واجب بالعرض.

(السابع) يجوز الإتيان به عن نفسه مباشرة، و عن غيره الميت نيابة، و فى جوازه نيابته عن الحى قولان المصرح به فى كشف الغطاء هو العدم و استدل له بعدم الدليل على جوازه و هو كاف فى عدم مشروعيته عنه، و بان المعتبر فى صحته الصوم و لم يثبت جواز النيابة عن الحى فيه، و ذهب صاحب الجواهر (قده) الى الجواز و قال: لا يقدح ما فيه من النيابة فى الصوم التبعى كالصلاة فى الطواف و نحوها انتهى.

و ليعلم ان الأصل فى كل تكليف متعلق بمكلف هو اعتبار صدوره عنه بالمباشرة و عدم جواز الاستنابة عنه الا ما ثبت جوازها فيه بالدليل، فحينئذ لا بد من التماس الدليل على جواز النيابة فى الاعتكاف مثل ما دل على جوازها فى الطواف، و الحق عدم قيام دليل عليه و على هذا فيقع السؤال عما يدل على جواز النيابة عن الميت إذا كان الأصل فيه عدم الجواز الا ما قام الدليل عليه، و سيأتى البحث عنه فى المسألة السابعة فى فصل أحكام الاعتكاف.

[و يشترط فى صحته أمور]

اشارة

و يشترط فى صحته أمور

[الأول الإيمان]

الأول الإيمان فلا يصح من غيره.

يشترط فى صحة الاعتكاف الإسلام، فلا يصح من الكافر لأنه عبادة و هى لا تصح من الكافر لاعتبار قصد القربة فى صحتها، و كون الفاعل ممن يمكن ان يتقرب بها و الكافر لا يمكن حصول القرب له، مع ان منه ممن لا يحصل منه قصد التقرب كالمنكر للالوهية أعاذنا اللّه تعالى من إنكارها، مضافا الى ان الاعتكاف هو اللبث فى المسجد و هو مناف مع الكفر لوجوب إخراجه عن المسجد بناء على كون الكافر مكلفا بالفروع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۱۸

كالأصول كما هو الحق فيكون لبثه فى المسجد حراما فلا يصح منه بناء على حرمة دخول الكافر فى المسجد و حرمة لبثه فيه. و الظاهر اعتباره ابتداء و استدامة فلو ارتد فى الأثناء بطل اعتكافه، لافتقاره فى آن ارتداده إلى النية على وجه يمكن ترتب القربة عليه و هى فى حال الارتداد منتفية عنه على هذا الوجه، اما لعدم تمشى قصد القربة منه ان كان ارتداده بإنكار اللّه سبحانه. و اما لعدم أهليته لان يحصل له القرب لو كان ارتداده بغيره، خلافا للمحكى عن المبسوط من عدم بطلانه بالارتداد فى الأثناء و لا يخفى ما فيه، و لم يتعرض المصنف (قده) لاشتراطه لاستغنائه بذكر اشتراط الايمان لانه أخص من الإسلام، و اشتراط الأخص كاف عن اشتراط الأعم إذ مع انتفاء الأعم يكون الأخص منتفيا قطعا و ان أمكن انتفائه مع وجود الأعم أيضا، و كيف كان فيشترط الايمان بالمعنى الأخص لعدم أهلية غير المؤمن لأن يتقرب به و ان أمكن منه قصد التقرب، و لا إشكال فى انتفاء الثواب على عمله، و انه يكون هباء منثورا، و فى اعتبار الايمان فى صحة العمل شرعا كلام قد مر فى الصوم، و قد ادعى عليه الإجماع، و تظهر الثمرة فيما إذا نذر الاعتكاف نذرا مطلقا فى حال الاستبصار فارتد و اتى به فى حال الضلال ثم رجع الى الاستبصار فإنه لا يكفى ما اتى به فى حال ضلاله لما نذره وفاء بنذره لبطلانه بواسطة انتفاء الايمان، و هذا بخلاف ما لو لم يكن الايمان شرطا فى صحته.

[الثانى العقل]

الثانى العقل فلا يصح من المجنون و لو أدوارا فى دوره، و لا من السكران و غيره من فاقدى العقل.

و ذلك لان الاعتكاف من العبادات، و يعتبر فى العبادات القصد و هو منتف من فاقدى العقل، و انه يعتبر فى صحته التكليف و لو ندبا، و لا إشكال فى عدم نية فاقد العقل للخطاب.

[الثالث نية القربة]

الثالث نية القربة كما فى غيره من العبادات و التعيين إذا تعدد و لو إجمالا و لا يعتبر فيه قصد الوجه كما فى غيره من العبادات و ان أراد أن ينوى الوجه ففى الواجب منه ينوى الوجوب و فى المندوب الندب و لا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۱۹

يقدح فى ذلك كون اليوم الثالث الذى هو جزء منه واجبا لانه من احكامه فهو نظير النافلة إذا قلنا بوجوبها بعد الشروع فيها و

لكن الأولى ملاحظة ذلك حين الشروع فيه بل تجديد نية الوجوب فى اليوم الثالث و وقت النية قبل الفجر و فى كفاية النية فى أول الليل كما فى صوم شهر رمضان اشكال نعم لو كان الشروع فيه فى أول الليل أو فى أثنائه نوى فى ذلك الوقت و لو نوى الوجوب فى المندوب أو الندب فى الواجب اشتباها لم يضر إلا إذا كان على وجه التقييد لا الاشتباه فى التطبيق.

فى هذا المتن أمور (الأول) يعتبر النية فى الاعتكاف لانه من العبادات و هى مما تعتبر فيها النية بلا خلاف فيهما بل بالاتفاق و المراد بالنية المعتبرة فيه هى ما يعتبر فى غيره من العبادات و قد تقدم تحقيق البحث عنها فى مباحث الوضوء و الغسل و التيمم من كتاب الطهارة و فى مباحث نية الصوم مستوفى. (الثانى) يشترط فى صحته التعيين فيما إذا كان متعددا كالمنذور و المستأجر عليه و المندوب و غير ذلك مما به يتعدد و قد تقدم وجه اعتباره و الضابط فيا يعتبر فيه و ما لا يعتبر فى أول الصوم و يكفى التعيين الإجمالى فى كلما يحتاج الى التعيين قال فى الجواهر يحتاج فى صحة العبادة إلى إرادة الخصوصية الموجبة لتعيينها مما تكون من مقوماتها و داخلة فى حقيقتها التى بها تتنوع العبادة و تصير بها نوعا مغايرا مع نوع أخر منها، و المراد بتلك الخصوصية هى ما توجب تعيين المنوى على وجه تشخصه، فلا- يجب فى الصوم مثلا- ان يتعرض لخصوص الكفارة مثلا فيما عليه الكفارة، بل يكفى القصد الى ما ذمته مع فرض اتحاده و ان لم يعلم كونه قضاء أو كفارة. و دعوى أنها أوصاف داخلة فى حقيقة المكلف به فيجب حينئذ قصدها واضحة المنع انتهى بمعناه. (الثالث) لا يعتبر فى الواجب من الاعتكاف قصد وجوبه، و لا فى المندوب منه قصد ندبه، و لا قصد وجه الوجوب و وجه الندب، و قد سبق فى مبحث الوضوء و غيره معنى الوجه و وجه عدم اعتباره و ما قيل فى وجهه مع ما فيه مستوفى. (الرابع) لو أراد ان ينوى الوجه فلا إشكال فى انه فى الواجب منه ينوى الوجوب كما فى المنذور و نحوه، و قد وقع الإشكال فى المندوب

منه حيث انه يصير واجبا بعد الشروع أو بعد مضى يومين منه على ما سيأتى، و قد وقع الخلاف فى كيفية نية وجهه حينئذ على أقوال منها ما ذكره جماعة من الأصحاب و عليه المصنف (قده) فى المتن: من كفاية نية الندب، و استدلوا له بان الاعتكاف عمل واحد و عبادة واحدة، و لا توصف قبل وقوعه الا بالندب فالندب حينئذ وجهه، و الوجوب الحاصل بعد الشروع فيه أو بعد مضى اليومين منه انما هو من احكامه لا- من وجوه امره، ضرورة كونه بأمر أخر غير الأمر بأصل الاعتكاف، و لا- يعتبر فى صحة الاعتكاف إتيانه بداعى هذا الأمر فضلا عن نية وجهه، إذ هو توصلى لا يعتبر فى سقوطه إتيان متعلقة بداعيه، و لذا لو أتم الفاعل اعتكافه بداعى الأمر الأول غير عالم بالأمر الثانى صح فعله قطعا، و لعل وجوب إتمام الحج المندوب بعد الشروع فيه، أو وجوب إتمام النافلة بعد الشروع فيها لو قيل بوجوبه فى النافلة من هذا القبيل. و لا يورد عليه بما أورده فى المدارك من انه لا معنى لإيقاع الفعل الواجب على وجه الندب لان الوجوب لما كان عارضا على الفعل المندوب و قد أخذ وصف الندب فى موضوعه و يكون فى طول ندبه و العارض على الشىء لا- يعقل ان يكون رافعا له إذ العرض لا- يعقل ان يكون رافعا لموضوعه، فلا جرم يكون الفعل المندوب بوصف كونه مندوبا واجبا عند عروض سبب وجوبه من الشروع فيه، أو مضى يومين من أيامه، أو نذر إتمامه أو نحو ذلك من العوارض، و من ذلك يظهر ان الأمر الجائى من قبل نذر المندوب لا يتحد مع الأمر المندوب، و لا يتخذ كل واحد منهما ما يقتضيه الأخر كما كان بعض مشايخنا يقول به مصرا عليه، بل حال نذر المندوب كحال الإجارة عليه أو ما تأتى بأمر من يجب امتثال امره من المولى بالنسبة الى العبد و الوالدين بالنسبة إلى الولد، و هذا معنى ما ذكروه من كون الوجوب الحاصل بعد الشروع فيه أو بعد مضى اليومين منه من احكامه.

و بالحملة فهذا الوجه مما لا غبار عليه. و منها ما اختاره فى المدارك من أنه ينوى فى ابتداء العمل إتيانه بجملته إلى أخره على ان يكون الجزء الأول منه أو اليومان الا- و لا-ن على وجه الندب و الباقى على وجه الوجوب، و لما أورد على هذا الوجه بلزوم

تقدم النية على محلها إذ محل فعل الواجب هو اليوم الثالث مثلا بناء على وجوبه بعد

مضى اليومين، فلو نواه فى أول الشروع فى العمل لزم تقديم النية على محلها مع ان اللازم مقارنتها مع العمل.

أجاب بأن الاعتكاف واحد يعتبر فيه نية واحدة متعلقة بجملته لا بكل جزء جزء منه بالاستقلال مقارنة مع الشروع فى العمل، و هو كذلك حيث انه ينوى الجملة فى أول العمل غاية الأمر انه يقع على وجهين بالنسبة إلى بعضه على وجه الندب و بالنسبة إلى بعضه الأخر على وجه الوجوب.

و أورد عليه فى الجواهر بأنه لو تم ما ذكره لكان اللازم تجديد النية عند تحقق سبب الوجوب من الشروع فى العمل أو مضى يومين منه، إذ لا معنى لقصد امتثال الأمر الوجوبى قبل تحقق الخطاب به ضرورة عدم الوجوب الا بعد مضى اليومين مثلا. أقول يندفع ما أورد عليه بإمكان تحقق الخطاب على نحو الواجب المعلق لو قيل بإمكانه، أو بكون الأمر و شرطه و امتثاله كلها تدريجية بناء على امتناع تصور الواجب المعلق، و لا يلزم منه قصد امتثال الأمر الوجوبى قبل تحقق الخطاب. و عندى ان هذا الوجه أيضا مما لا غبار عليه.

و منها ما ذكره فى الشرائع من أنه ينوى الجزء الأول أو اليومين الأولين منه على وجه الندب مقتصرا عليه ثم يجدد النية بعد الجزء الأول أو بعد مضى اليومين على وجه الوجوب. و أورد عليه بأن الاعتكاف لا يتحقق بالأقل من ثلاثة أيام و هى عبادة واحدة متصلة شرعا، و من شأن العبادة المتصلة ان لا تفرق النية على اجزائها بل تقع بنية واحدة. و يندفع بأن وحدة العبادة لا يلازم مع وحدة نيتها كما أن تعددها لا يلازم مع تعددها بل كل من وحدة النية و تعددها يتبع الدليل الدال عليه، كيف و الحج عمل واحد و كل واحد من اجزائه يؤتى بينه مستقلة، و صوم كل يوم من شهر رمضان عبادة مستقلة و مع ذلك يصح الإتيان بالجميع بنية واحدة على القول بصحته كما تقدم فى مباحث نية الصوم، و هذا الوجه أيضا مما لا غبار عليه. و عندى وجه أخر يمكن تطبيق ما

فى الشرائع عليه، و هو ان يؤتى الكل على وجه الندب لا ان يقتصر على جزئه الندبى على وجهه ثم إذا شرع فيه أو مضى يومان منه يجدد النية على وجه الوجوب، و هذا أمس بما فى الشرائع حيث قال: و ان كان مندوبا نوى الندب و إذا مضى له يومان وجب الثالث على الأظهر و جدد نية الوجوب. فان الظاهر من قوله: نوى الندب انه نوى الجملة على وجه الندب و إذا مضى يومان و وجب الثالث تجدد النية إذ مع اقتصار قصد وجه الندب على الجزء المندوب لا يصدق تجديد النية على الجزء الواجب منه، و كيف كان فعلى المختار من تدريجية الامتثال لا وقع لهذا الإشكال أصلا، لكون الامتثال التدريجى يقع بعضه على وجه الندب و بعضه على وجه الوجوب من غير اشكال، و لعل ما فى المتن من قوله: و لكن الأولى ملاحظة ذلك حين الشروع ناظر الى الوجه الثانى الذى هو مختار صاحب المدارك، و قوله بل تجديد نية الوجوب فى اليوم الثالث ناظر الى ما ينسب إلى الشرائع (أو الى ما احتملناه و اللّه العالم. (الخامس) وقت نية الاعتكاف هو أول الشروع فيه، و هو أول الفجر من اليوم الأول من أيامه لو لم يلاحظ دخول الليلة الأولى أو بعضها فى اعتكافه، و ذلك بناء على عدم دخول الليلة الاولى و الليلة الرابعة فى أيامه مع عدم لحاظ دخولهما فيها كما هو الحق. و يأتى البحث عنه فيجب ان تكون النية مقارنة مع أول العمل بناء على الاخطار لا مقدما عليه، لاعتبار مقارنتها مع العمل على القول بالإخطار، و لا يؤخر عنه للزوم كون الجزء الأول من العمل بلا نية. و المحكى عن فقيه عصره فى رسالته هو كفاية التبيت هنا كما يكفى فى شهر رمضان، و لم يعلم انه يقول بكفايته بناء على الداعى أو الاخطار. و التحقيق ان يقال: بعدم اعتبار مقارنة النية مع أول العمل فى شىء من العبادات بناء على الداعى كما مر مرارا و اعتبارها معه بناء

على الاخطـار، و حيث ان المختار فيها كفايـة الـداعى و عـدم اعتبار المقارنـة مع كفايته فالأقوى صـحة وقوعها فى أول الليل مع بقائهـا فى خزانـة النفس الى الشـروع فى العمـل حتى ينتهى إلى أخره، و توقيت المصـنف (قـده) إياها بقبل الفجر اما على القول بالإخطار و ان لم يكن هو قائلا به، أو على القول بالداعى إذا ذهل و غفل بنحو ذهب الداعى بالمرة و دخل فى الصـبح كذلك، و وجه الاشكال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۲۳

ينشأ من عدم حدوث اللبث عن داعى الاعتكاف، و من ان طرو الغفلة كذلك فى الأثناء لا يضر بالداعى إذا كان بحيث لو التفت ليرى فى نفسه العزم على العمـل، و يكون طروها فى الابتـداء كـذلك، كما انه فى صوم شـهر رمضان يكون كـذلك فإنه تصـح النيـة فى أول الليـل إذا نام معها الى الصـباح و لم ينتبه الا بعـد الفجر، و الأقرب صـحته فى الاعتكاف أيضا لعـدم الفرق بناء على الداعى بينه و بين صـيام شهر رمضان و سائر العبادات هذا كله مع عدم لحاظ إدخال الليل الأول أو شيء منه فى الاعتكاف، و لو شرع فيه من أول الليل الأول أو من أثنائه نواه من ذلك الوقت الذى يشـرع فيه بناء على صحة الزيادة على ثلاثة أيام ببعض اليوم أو الليـل كما سيأتى. (السادس) لو نوى الوجوب فى المنـدوب أو النـدب فى الواجب فمع كونه على وجه الاشتباه فى التطبيق و كون الـداعى هو الأـمر الواقعى المتوجه اليه الاـ انه يخيل وجوبه مع كونه نـدبيا أو العكس فلا بأس و يصـح منه، و مع كونه على وجه التقييـد فلا يصـح لعـدم امتثال الأمر المتوجه اليه واقعا، و إتيانه بـداعى الأمر التخيلى و هو لا يوجب الاجزاء، و قـد مر بسـط الكلام فى ذلك فى المسألة الاولى من مسائل أبحاث نية الصوم.

[الرابع الصوم]

الرابع الصوم فلاـ يصـح بـدونه، و على هـذا فلاـ يصـح وقوعه من المسـافر فى غير المواضع الـتى يجوز له الصوم فيهـا، و لاـ من الحائض و النفساء، و لا فى العيدين بل لو دخل فيه قبل العيد بيومين لم يصح و ان كان غافلا حين الدخول، نعم لو نوى اعتكاف زمان يكون اليوم الرابع أو الخامس منه العيـد فان كان على وجه التقييـد بالتتابع لم يصح، و ان كان على الإطلاق لا يبعد صـحته فيكون العيد فاصلا بين أيام الاعتكاف.

يشترط فى صـحة الاعتكـاف الصوم، فلاـ يصـح بـدونه. و فى الجواهر بلاـ خلاـف فيه، بل الإجماع بقسـميه عليه، و عليه نصوص متواترة.

ففى خبر الحلبى المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال: و تصوم ما دمت معتكفا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۲۴

و خبر الزهرى عن زين العابدين عليه السّلام: و صوم الاعتكاف واجب.

و المروى فى العيون عن الرضا عليه السلام قال قال على بن أبى طالب عليه السلام:

لاـ اعتكـاف الا بالصوم. و مثله خبر ابى داود و خبر محمـد بن مسـلم و خبر عبيـد بن زرارة المروى كلها فى الكافى عن الصادق عليه السـلام و غير ذلـك من الاخبـار، فلاـ يصـح وقوعه من المسـافر فيما لا يجوز له الصوم فيه، خلافا للمحكى عن الصـدوق و الشـيخ و الحلى فذهبوا الى استحبابه فى السفر، و استدلوا له بأنه عبادة لا يشترط فيها الحضر، و حيث انه مشروط بالصوم فإطلاق دليل مشـروعيته و عـدم تقييدها بالحضـر يثبت جواز صومه فى السـفر، و لا يخفى ما فيه فإنه يمكن ان يقال بالعكس من ذلك و هـو ان اعتبـار الصـوم فى الاعتكـاف و إطلاـق عـدم صـحته فى السـفر سواء كـان فى حـال الاعتكـاف أو غيره يثبت عـدم جواز الاعتكاف فى السـفر، مع ان التعارض بين إطلاق ما يدل على جواز الاعتكاف فى السفر، و إطلاق ما يدل على عدم جواز الصوم

فيه بالعموم من وجه المقتضى لسقوطهما معا فى مورد التعارض، فلا وجه لترجيح إطلاق ما يدل على جواز الاعتكاف فى السفر على إطلاق ما يدل على عدم جواز الصوم فيه، و نتيجة سقوطهما هو انتفاء ما يدل على مشروعية الاعتكاف فى السفر. و بالجملة فلا ينبغى التأمل فى عدم صحته من المسافر الذى لا يصح منه الصوم، بخلاف ما يصح منه فى السفر كالمنذور سفرا أو سفرا و حضرا، و كالثلاثة بدل الهدى، و الثمانية عشر بدل البدنة، و الثلاثة التى للحاجة فى المدينة و كالصوم المندوب عند من يجوزه فى السفر.

و كذا لا يصح من الحائض و النفساء لعدم صحة الصوم منهما و ان لم يصح منهما أيضا لحرمة اللبث فى المسجد عليهما.

و كذا لا يصح فى زمان لا يصح فيه الصوم كالعيدين، فلا يصح الشروع فيه من يوم الفطر أو الأضحى بل لو دخل فيه قبل العيد بيومين لم يصح و ان كان غافلا حين الدخول لبطلان صوم يوم الثالث و حرمته عليه و عدم جواز الفصل بين الأيام الثلاثة بترك اليوم الثالث و الإتيان به فى اليوم الرابع لاعتبار التوالى فى أيامه بالإجماع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۲۵

و لو نوى اعتكاف زمان رابعة أو خامسة العيد فان كان على وجه التقييد بالتتابع بأن ينوى اعتكاف جميع الأيام الأربعة أو الخمسة شيئا واحدا و عملا فاردا قاصدا لصومه كذلك، كما ينوى اعتكاف ثلاثة أيام و صومها كذلك لم يصح لاشتماله على يوم لم يصح الصوم فيه و يبطل اعتكافه، و ان كان على وجه الإطلاق بأن نوى الثلاثة المشتملة على الزيادة شيئا و الزيادة عليها شيئا أخر ففى صحة ما عدا العيد أو بطلانه (وجهان): من تحقق أقل الاعتكاف: و من ان متعلق النية الجميع. أقول: إذا نوى اعتكاف ستة أيام أحد الأيام الثلاثة الثانية منها العيد لا على وجه التقييد بالتتابع فلا ينبغى الإشكال فى صحة الثلاثة الأولى منها لأنها أقل زمان يصح فيها الصوم و الاعتكاف و لم يعتبرها مقيدة بما يزيد عليها، و اما الثلاثة الثانية فإن صادف اليوم الأول منها مع العيد يبطل و لا يضر بطلانه بصحة الثلاثة الأولى المتقدم عليه، و لو استمر عليه و أتى به فى اليوم الثانى و الثالث منه يصح و يكون اعتكافا مستأنفا يجب إتمامه بيوم أخر، و ان صادف اليوم الثانى من الثلاثة الثانية العيد يصح اليوم الأول منها و هو اليوم الرابع من أول الشروع، و يبطل اليوم المصادف مع العيد و يصح اليوم السادس و لا يجب إتمامه بيومين آخرين لانه اعتكاف مستأنف لا يجب إتمامه إلا بعد مضى يومين منه و هاهنا قد مضى من الاعتكاف الثانى يوم واحد لدخول اليوم الرابع فى الاعتكاف الأول، و انقطاعه بفصل العيد فى اليوم الخامس فلم يمض من الاعتكاف الثانى الا يوم واحد و هو اليوم السادس فلا يجب إتمامه، و ان صادف اليوم الثالث من الثلاثة الثانية العيد فهو باطل قطعا، و فى بطلان اليومين المتقدمين عليه اعنى اليوم الرابع و الخامس من أيام الاعتكاف احتمالان: من إدخالهما فى الثلاثة الاولى: و من ان كل ثلاثة اعتكاف على حدة و لذا يجب الثالث منها فيجب السادس بعد اعتكاف الرابع و الخامس، و التاسع بعد اعتكاف السابع و الثامن منها فيجب السادس بعد اعتكاف الرابع و الخامس، و التاسع بعد اعتكاف السابع و الثامن فيكون حال كل ثلاثة كالثلاثة الاولى فى بطلان اليومين الأولين منها إذا صادف اليوم الثالث منها مع العيد، هكذا ينبغى ان يحرر المقام و لم أر من حرره كذلك و الحمد للّه على إرشاده.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۲۶

[الخامس ان لا يكون أقل من ثلاثة أيام]

الخامس ان لا يكون أقل من ثلاثة أيام، فلو نواه كذلك بطل، و اما الأزيد فلا بأس به و ان كان الزائد يوما أو بعض يوم أو ليلة أو بعضها، و لأحد لأكثره، نعم لو اعتكف خمسة أيام وجب السادس بل ذكر بعضهم انه كلما زاد يومين وجب الثالث فلو اعتكف ثمانية أيام وجب اليوم التاسع و هكذا، و فيه تأمل، و اليوم من طلوع الفجر الى غروب الحرمة المشرقية فلا يشترط إدخال

الليلة الاولى و لا الرابعة و ان جاز ذلك كما عرفت، و يدخل فيه الليلتان المتوسطتان و فى كفاية الثلاثة التلفيقية إشكال.

فى هذا المتن أمور (الأول) يشترط فى صحة الاعتكاف ان لا يكون زمانه أقل من ثلاثة أيام، فلو نواه كذلك بطل، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه بيننا بل الإجماع بقسميه عليه، أقول: و يدل على ذلك من الأخبار.

خبر ابى بصير المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال: لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام.

و خبر عمر بن يزيد المروى فى التهذيب عنه عليه السّلام قال: لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام.

و خبر داود بن سرحان المروى فى الكافى قال بدأنى أبو عبد اللّه عليه السّلام من غير ان أسأله فقال: الاعتكاف ثلاثة أيام يعنى السنة ان شاء اللّه «۱».

و خبر ابى عبيدة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام قال: من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة أيام أخر، و ان شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام أخر

---

(۱) قوله يعنى السنة هو من كلام الراوى و المعنى ان السنة الجارية فى الاعتكاف ثلاثة أو المراد انه قال ذلك فى الاعتكاف السنة فيكون لبيان الفرد الخفى (مرآة العقول)

(الأمر الثانى) لا بأس بالزيادة على الثلاثة إجماعا، و يدل عليه من النصوص ما ورد من استحباب الاعتكاف فى العشر الأواخر من شهر رمضان، و ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان يعتكف فيه، و انه فاته فى عام بدر فاعتكف فى العام القابل عشرين عشر العامة و عشرا قضاء لما فاته، و قول رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله: ان اعتكاف عشر فى شهر رمضان تعدل حجتين و عمرتين، و ما ورد من استحباب اعتكاف شهرين فى المسجد الحرام ففى خبر أبى حمزة المروى فى ثواب الاعمال عن زين العابدين عليه السّلام قال: و اللّه لقضاء حاجته يعنى الأخ المؤمن أحب الى اللّه عز و جل من صيام شهرين متتابعين و اعتكافهما فى المسجد الحرام، و مثله خبر ابن عمار و خبر إبراهيم الحاذقى المرويين فى الكافى عن الصادق عليه السّلام، و خبر ابى عبيدة المتقدم الذى فيه: من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة أيام أخر و ان شاء خرج من المسجد.

(الأمر الثالث) لا خلاف ظاهرا فى انه لأحد فى طرف الأكثر من الاعتكاف، و أرسله غير واحد من الأصحاب إرسال المسلمات، و يمكن ان يستأنس له بتحديد الطرف الأقل، و السكوت عن تحديد الطرف الأكثر حيث انه يشعر بعدم حد فيه إذ لولاه لكانوا متعرضين له كما تعرضوا لطرف الأقل. (الأمر الرابع) لا بأس بكون الزيادة يوما أو بعض يوم أو ليلة أو بعضها، و يمكن ان يستدل له بعدم التحديد فى الطرف الأكثر اللازم منه إدخال بعض اليوم أو الليلة فيه، و ما فى خبر ابى عبيدة من قوله عليه السّلام:

فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة أيام و ان شاء خرج من المسجد، فإن إطلاق قوله عليه السّلام: و ان شاء خرج من المسجد يشمل ما إذا خرج فى أثناء اليوم الرابع، أو عند ابتدائه أو عند انتهائه، فيدل بالدلالة السياقية على جواز زيادة البعض، لكن فى الجواهر يحكى عن بغية شيخه كاشف الغطاء الميل الى العدم، قال فى الجواهر:

و عليه إبداء الفرق. (الأمر الخامس) المشهور على انه لو اعتكف خمسة أيام وجب اليوم السادس، و يدل على ذلك خبر ابى عبيدة المتقدم الذى فيه: فان أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام أخر، و هو كما ترى نص فى وجوب اليوم السادس إذا اعتكف بعد الثلاثة الأولى بيومين يجب الثالث بعدهما حتى يتم ثلاثة

أيام أخر. (الأمر السادس) ذكر الشهيد الثانى فى المسالك و سبطه فى المدارك عدم القائل بالفرق بين اليوم السادس و بين كل

ثالث من كل ثلاثة، و إذا قلنا بوجوب السادس لقلنا بوجوب كل ثالث من كل ثلاثة بعده، لكن يجب القول بوجوب السادس لانه منصوص لخبر ابى عبيدة فيجب القول بوجوب كل ثالث بعده.

أقول يمكن ان يستدل لوجوب كل ثالث من كل ثلاثة بخبر ابى عبيدة أيضا فإن فيه: من اعتكف ثلاثة أيام فهو فى اليوم الرابع بالخيار و قوله: فإن أقام يومين بعد الثلاثة (الحديث) فإن إطلاقه يشمل كل ثلاثة و انصرافه إلى الثلاثة الاولى من حين الشروع فى الاعتكاف بدوى لا يضر بالتمسك بالإطلاق، فلو اعتكف ثمانية أيام وجب اليوم التاسع و هكذا. (الأمر السابع) المشهور على ان المراد من اليوم هو يوم الصوم اعنى من طلوع الفجر الصادق الى ذهاب الحمرة المشرقية عن سمت الرأس، فلا يشترط إدخال الليلة الاولى و لا الرابعة، و يعتبر دخول الليلتين المتوسطتين، فهنا دعويان إحداهما عدم دخول الليلة الاولى و لا الرابعة، و هذه الدعوى متفرعة على كون المراد باليوم هنا هو يوم الصوم، و استدلوا له بأنه المعروف من اليوم عند الإطلاق لغة و استعمالا، و قد استعمل فيه فى القران الكريم عند قوله تعالى سَخَّرَها عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيالٍ وَ ثَمانِيَةَ أَيّام. إذ الظاهر من الأيام بقرينة مقابلتها مع الليالى هو الأيام التى تقابلها، لا ما يعمها و يشملها، خلافا للمحكى عن العلامة و جماعة من دخول الليلة الاولى فى الاعتكاف لكون المراد من اليوم هو المركب من بياض النهار و الليل، و استدلوا له باستعمال اليوم فى المركب من الليل و النهار، و بدخول الليلتين المتوسطتين فى الاعتكاف، و قال فى المسالك:

بان هذا اولى. و لكن الأقوى ما عليه المشهور لان الاستعمال فى الأعم أعم من الحقيقة، و دخول الليلتين المتوسطين لقيام الدليل عليه لا يثبت كون المراد من اليوم هو الأعم، و تظهر الثمرة فى الليلة الأولى فإنها تدخل فى الاعتكاف على القول بإرادة الأعم من اليوم، و خارجة عنه على القول بإرادة ما يقابل الليل من اليوم، و قد تقدم فى بيان وقت نية الاعتكاف ان وقته عند طلوع الفجر من اليوم الأول و ان كان الاولى تقديمها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۲۹

عند أول الليل ثم تجديدها عند طلوع الفجر، هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الليلة الاولى، و اما الليلة الرابعة فينبغى ان يقال: بخروجها عن الاعتكاف إذ لا وجه لتوهم دخولها فيه، لكن فى المدارك انه احتمل بعض الأصحاب دخول الليلة المستقبلة فى مسمى اليوم، و على هذا فلا ينتهى الأيام الثلاثة إلا بانتهاء الليلة الرابعة. قال: و هو بعيد جدا بل مقطوع بفساده انتهى.

أقول قال المحقق المجلسى (قده) فى كتاب السماء و العالم من البحار: لا ريب فى ان الليل بحسب الشرع مقدم على اليوم، فما ورد فى ليلة الجمعة مثلا انما هى الليلة المتقدمة لا المتأخرة، و ما يعتبره بعض المنجمين و بعض العرب فى تأخير الليلة فهو محض اصطلاح منهم، و لا يبتنى عليه شىء من أحكام الشريعة، ثم قال: و مما يدل عليه ما رواه الكلينى فى الروضة بسند موثق عن عمر بن يزيد قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام ان المغيرية يزعمون ان هذا اليوم لهذه الليلة المستقبلة فقال: كذبوا هذا اليوم لليلة الماضية، ان أهل بطن نخلة حيث رأوا الهلال قالوا قد دخل الشهر الحرام، ثم ذكر (قده) المغيرية و قصة أهل بطن نخلة الى ان قال: فالليل سابق على النهار و محسوب مع اليوم الذى بعده يوما، و ما سبق من تقديم خلق النهار على الليل لا ينافى ذلك انتهى. أقول: و لعل ما احتمله هذا البعض من الأصحاب من دخول الليلة المستقبلة فى مسمى اليوم مأخوذ مما زعمه المغيرية أو اتخذه مما يدل على تقديم النهار على الليل، و كيف كان فهو احتمال يقطع بفساده، هذا تمام الكلام فى الدعوى الاولى اعنى دعوى عدم دخول الليلة الاولى و لا الرابعة فى الاعتكاف الا فيما إذا أدخلهما أو أدخل بعضهما فيه بالنية.

و اما الدعوى الثانية فهى فى دخول الليلتين المتوسطتين فيه فالمشهور فيه ذلك خلافا لما فى الخلاف، قال فى المسألة الخامسة و العشرين من كتاب الاعتكاف إذا قال للّه على ان اعتكف ثلاثة أيام، لزمه ذلك، فان قال متتابعة لزم بينهما ليلتان، و ان لم يشترط المتابعة جاز له ان يعتكف نهارا ثلاثة أيام لا لياليهن، ثم نقل أقوال أصحاب

الشافعي و غيرهم الى ان قال: دليلنا ان الأصل براءة الذمة و الذى وجب عليه بالنذر الاعتكاف ثلاثة أيام، و اليوم عبارة عما بين طلوع الفجر الثانى إلى غروب الشمس هكذا ذكره الخليل و غيره من أهل اللغة، و الليل لم يجر له ذكر فوجب ان لا يلزمه انتهى، و لا يخفى ما فيه مع انه (قده) ذكر فى المسألة الحادية عشر منه انه لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام و ليلتين الى ان قال: دليلنا إجماع الفرقة على انه لا يجوز (أو لا يكون) الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام انتهى، و كيف كان فالأقوى ما عليه المشهور من جهة اعتبار الاستمرار الذى أخذت الأيام الثلاثة ظرفا له، و من المعلوم انه مع خروجه عن المسجد فى الليلتين المتوسطتين لا يكون اللبث فيه مستمرا ثلاثة أيام، و ان كان معتكفا فى تلك الأيام المتوالية على سبيل الاستمرار، و هكذا فى نظائر الاعتكاف مثل أيام الإقامة و أيام الحيض و الطهر و الخيار و نحوها.

فان قلت: يمكن ان يكون التوالى فى الاعتكاف كالتوالى فى الصوم فيما يعتبر فيه الموالاة كالكفارات، فكما انه يتحقق فيه الموالاة مع خروج الليل إجماعا كذلك يتحقق فى الاعتكاف بتوالى الأيام الثلاثة مع خروج الليالى عنه.

قلت الفرق بين الاعتكاف و الصوم مضافا ما ذكرت فى السؤال من الإجماع على تحقق التوالى فى الصوم مع خروج الليل، هو ان الاعتكاف يتحقق فى الليل كما يتحقق فى النهار، و من ثم لو صرح بإدخال الليالى أو بعضها و اتى بلفظ يستلزم إدخالها دخلت، و إذا لم يدخل الليالى المتوسطة كان قد فرق الاعتكاف فلا يكون متتاليا و هذا بخلاف الصوم، فإنه لما لم يتحقق فى الليل تعين حمل الموالاة فيه على توالى نهار الأيام خاصة لامتناع غيره، و الموالاة المعتبرة فى الاعتكاف اعتبرت فى الفعل الواقع فى الأيام، و المعتبرة فى الصوم اعتبرت فى نفس الأيام، و الا فالإفطار فى الليل يتخلل بين الصومين و ان كانت الموالاة متحققة بين يوميها، هذا مضافا الى ان المعهود فى الاعتكاف و السيرة الجارية فيه هو استمراره من أول شروعه الى غروب يوم الثالث منه و عدم انقطاعه بالخروج فى الليالى المتوسطة بين أيامه بخلاف الصوم، مع ان فى

وجوب الكفارة بالجماع فى الليل دلالة على وجوب الاعتكاف فيه.

ففى خبر ابن أعين المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل وطأ امرئته و هو معتكف ليلا فى شهر رمضان، قال: عليه الكفارة قلت: فإن وطأها نهارا قال: عليه كفارتان. (الأمر الثامن) المحكى عن العلامة فى المختلف اجزاء التلفيق فى صدق الثلاثة مع الاتصال، و عليه جماعة أخرى منهم صاحب الجواهر (قده) و قالوا بأنه لو نوى الاعتكاف فى أول الظهر من يوم الخميس مثلا يحصل اقله بمضى هذا النصف من يوم الخميس و تمام يوم الجمعة و السبت و نصف يوم الأحد إلى الظهر منه، فيتحقق بيومين تامين و نصف يوم الخميس و نصف من الأحد فيدخل فيه ثلاث ليال، ليلة الجمعة و السبت و الأحد، خلافا للمحكى عن المبسوط و جماعة أخرى فذهبوا الى عدم الاجزاء بذلك. و استدل للأول بأن المنساق الى الذهن من اعتبار الأيام الثلاثة فى عدد الاعتكاف هو مقدار الزمان المساوى لزمان ثلاثة أيام، لا خصوص تلك الأيام بعينها، لكونه المتداول فى الاستعمالات كما فى مثل قوله تعالى خَلَقَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيّٰامٍ، حيث ان المراد من ستة أيام فيه هو مقدارها إذ لا يوم قبل خلق السموات و الأرض كما لا يخفى، مضافا الى إرادة مثل ذلك فيما هو من أمثال المقام الذى يكتفى فيه بالتلفيق قطعا كاقل الحيض أو أكثره و أكثر النفاس و اقامة العشرة فى المسافر و أيام الاستبراء و العدة و مدة الخيار، حيث انه يكتفى فى جميع تلك الموارد بالمدة المضروبة لها و لو حصلت بالتلفيق.

و استدل للثانى: بأن اليوم حقيقة عرفا و لغة فى زمان مخصوص ممتد من أول الفجر الصادق الى الغروب، و بعض اليوم ليس بيوم حقيقة لمغايرة الجزء و الكل كما هو واضح، الا ان تقوم قرينة على ارادة مقدار زمانه عند إطلاقه و هى منتفية فى المقام، بل

يمكن ان يـدعى بقيامهـا على ارادة خصوص اليوم منه فى المقـام و هى اعتبـار الصوم فى الاعتكـاف الـذى لا للفيق فيه قطعا، بل اللازم من جواز التلفيق بما صورناه اعتبار صوم أربعـة أيام من الخميس إلى أخر يوم الأحـد لعـدم تمشـى التلفيق فيه و قيام قرينة فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ١٣٢

الموارد التى ذكروها فى الاسـتدلال مثل الآية المباركة و المقامات التى ذكر اجزاء التلفيق فيها لقيام الدليل عليه لا يقتضـى حمل مورد الاعتكاف عليها، مع عدم قيام دليل عليه فى هذا المورد بل مع قيام الدليل على عدمه، و هو اعتبار الصوم فيه مع عدم صحة التلفيق فيه، و لاـ شـبهة فى احتمـال اعتبـار خصوصـية اليوم الكامـل فى المقـام، و معه فلا موجب لرفع اليـد عن ظهور الـدليل فى اعتباره مع عـدم ما يـدل على خلافه، فالأقوى عـدم الاجزاء بالتلفيق، نعم لا بأس بازياد بعض اليوم أو الليل على الأيام الثلاثة كما تقدم فى البحث عن نيته.

[السادس ان يكون فى المسجد الجامع]

السادس ان يكون فى المسجد الجامع، فلا يكفى فى غير المسجد و لا فى مسجد القبيلة و السوق، و لو تعدد الجامع تخير بينها، و لكن الأحوط مع الإمكان كونه فى أحد المساجد الأربعة مسجد الحرام و مسجد النبى (ص) و مسجد الكوفة و مسجد البصرة.

فى هـذا المتن أمور (الأول) يشترط فى صـحة الاعتكاف ان يكون فى المسـجد إجماعا منا بقسـميه، و النصوص به مسـتفيضة، و سيمر عليك بعضها و قد تطابق النصوص و الفتاوى على عدم صحته فى غير المسجد مطلقا من غير فرق فى المعتكف بين الرجل و المرأة خلافا للمحكى عن بعض العامة فجوز للمرئة الاعتكاف فى مسجد بيتها و هو مردود بالإجماع منا على خلافه، و بالجملة فلاـ خلاـف فى اشتراط كونه فى المسـجد، و انما الخلاف فى تعيينه فقـد اختلفوا فيه على أقوال منها ما هو المحكى عن ابن ابى عقيل: من صحته فى كل مسجد من الجامع و غيره، و يستدل له بظاهر الآية المباركة:

و لا تباشروهن و أنتم عاكفون فى المساجد. حيث انها تدل على اعتبار كونه فى المسجد، و صحته فى أى مسجد كان، و تقريب دلالتها على الأول أنها خصت تحريم المباشرة مع النساء لمن كان معتكفا فى المسـجد، و لو كان الاعتكاف صحيحا فى غيره لم يكن التحريم مختصـا بمن كـان معتكفـا فيه، فمن اختصـاصه به يثبت اعتبـار صـحته فيه، و تقريب دلالتهـا على الثـانى هو الإتيان بالجمع المعرف باللام اعنى قوله: فى المساجد، و هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ١٣٣

يـدل على العمـوم، و فيه ان ظهـور الجمع فى العمـوم و ان كـان ممـا لاـ ينكر الاـ انه مخصـص بـالنصوص الدالـة على المسـجد المخصوص كما سيأتى.

و منها اعتبار كونه فى المسـجد الجامع و هو المسـجد الذى يجتمع فيه المعظم من أهل البلد فى مقابل مسـجد السوق أو القبيلة و نحوهما مما أعـد لطائفة خاصة، فهو اى المسـجد الجامع مما أعد لمعظم أهل البلد سواء انعقد فيه الجمعة أو الجماعة أم لا، و ان كان لا ينفك فى الغالب عنهما أو عن أحـدهما، لكنه لا يعتبر فى صـدق الجامع انعقادهما أو انعقاد أحـدهما فيه، بل المـدار فى صدقه كونه مما أعد لمعظم أهل البلد.

قال فى الروضـة: و هو اى المسـجد الجامع ما يجتمع فيه أهل البلد و ان لم يكن أعظم لا نحو مسـجد القبيلة، و هو مختار المحقق فى الشـرائع، و حكى عن المفيـد أيضا، و قـد اختار غير واحـد من المتأخرين كصاحب الجواهر و غيره، و اسـتدلوا له بجملـة من النصوص.

كصحيح الحلبى المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال عليه السّلام: لا اعتكاف الا بصوم فى مسجد الجامع، و صحيح داود بن سرحان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال: ان عليا كان يقول لا ارى الاعتكاف إلا فى المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلّى اللّه عليه و سلّم أو مسجد جامع، و خبر على بن عمران عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام انه قال: المعتكف يعتكف فى المسجد الجامع، و خبر داود بن الحصين المحكى عن جامع البزنطى عن الصادق عليه السلام قال عليه السّلام: لا اعتكاف الا بصوم و فى المصر الذى أنت فيه، و قال فى الوسائل بعد نقل هذا الأخير و هذا مبنى على عدم وجود المسجد الجامع فى غير المصر غالبا انتهى.

و منها اعتبار كونه فى مسجد جماعة أو ما يصلى فيه صلاة اليومية بالجماعة، و حكى عن جماعة من الأصحاب و ظاهرهم الانعقاد فيه و لو لم يكن جامع البلد، و استدلوا له بنصوص كثيرة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۳۴

كصحيح الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: لا يصلح الاعتكاف إلا فى المسجد الحرام أو مسجد الرسول أو مسجد الكوفة أو مسجد جماعة و تصوم ما دمت معتكفا.

و موثق ابن سنان المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام قال: لا يصلح العكوف فى غيرها (يعنى غير مكة) الا ان يكون فى مسجد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم أو فى مسجد من مساجد الجماعة.

و خبر يحى بن العلاء الرازى عن الصادق عليه السّلام قال: لا يكون اعتكاف إلا فى مسجد جماعة.

و خبر عمر بن يزيد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ما تقول فى الاعتكاف ببغداد فى بعض مساجدها فقال: لا اعتكاف إلا فى مسجد جماعة قد صلى فيه امام عدل صلاة جماعة، و لا بأس ان يعتكف فى مسجد الكوفة و البصرة و مسجد المدينة و مسجد مكة، بناء على ان يكون المراد بالإمام العدل الامام العدل المقابل لإمام المخالف كما كان هو الغالب فى مساجد البغداد، لا الامام المعصوم بقرينة ما فيه من نفى الباس عن الاعتكاف فى المساجد المذكورة فى ذيله، إذ لو كان المراد من قوله: امام عدل هو ذلك لا نحصر صحة الاعتكاف فى المساجد التى ينفى عنها الباس فلا معنى حينئذ لنفى البأس عنها بعد الحكم باعتبار كون المسجد مما صلى فيه المعصوم مع كون هذه المساجد المذكورة مما صلى فيه المعصوم كما لا يخفى.

و خبر ابى الصلاح الكنانى المروى عن الصادق عليه السّلام قال ان عليا كان يقول:

لا ارى الاعتكاف إلا فى المسجد الحرام، أو فى مسجد الرسول صلّى اللّه عليه و سلّم، أو فى مسجد جامع جماعة.

و منها اعتبار كونه مسجدا يصلى فيه صلاة الجمعة بالجماعة، و هو المحكى عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۳۵

انتصار السيد و مبسوط الشيخ، و حكاه فى المحكى عن المختلف عن المفيد و ابن حمزة و الحلى.

و يستدل لهذا القول بالمرسل الذى حكاه فى المختلف عن ابن الجنيد انه روى عن ابن سعيد عن الصادق عليه السّلام جوازه فى كل مسجد صلى فيه امام عدل صلاة جمعة، و فى المسجد الذى يصلى فيه الجمعة بإمام و خطبة.

و منها ما عن الأكثر و نسب الى الشيخ و المرتضى و الصدوق و ابى الصلاح و ابن البراج و ابن حمزة و ابن سعيد و هو انه لا يصلح الاعتكاف إلا فى أربعة مساجد، المسجد الحرام، و مسجد النبى صلّى اللّه عليه و سلّم و مسجد الكوفة، و مسجد البصرة، و مثله المحكى عن ابن بابويه الا انه بدل مسجد البصرة بمسجد المدائن، و نسب مسجد البصرة إلى رواية، ثم قال: و العلة فى ذلك كله انه لا يعتكف إلا فى مسجد جمع فيه امام عدل، و جمع النبى صلّى اللّه عليه و سلّم بمكة و المدينة، و جمع أمير

المؤمنين عليه السّلام فى هذه المواضع، و عن الشيخ صحته فى الخمسة بذكر مسجد المدائن مع مسجد البصرة، و استدلوا له مضافا الى الإجماع المدعى به فى الانتصار و الخلاف و التبيان و الغنية و السرائر و مجمع البيان.
بصحيح عمر بن يزيد المتقدم و فيه قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ما تقول: فى الاعتكاف ببغداد فى بعض مساجدها، فقال: لا اعتكاف إلا فى مسجد جماعة صلى فيه امام عدل صلاة جماعة و لا بأس ان يعتكف فى مسجد الكوفة و البصرة و مسجد المدينة و مسجد مكة.
و مرسل الفقيه و فيه و قد روى فى مسجد المدائن.
و ما أرسله ابن الجنيد و قال روى ابن سعيد عن الصادق عليه السلام: جواز الاعتكاف فى كل مسجد صلى فيه امام عدل صلاة الجمعة جماعة، و فى المسجد الذى

تصلى فيه الجمعة بإمام و خطبة.
و مرسل المقنع و فيه لا اعتكاف إلا فى مسجد يصلى فيه الجمعة بإمام و خطبة، بناء على حمل الإمام فى هذه الاخبار على إمام الأصل، و هذه الاخبار كما ترى مقيدة بما إذا كان المسجد مما جمع فيه امام معصوم جمعة أو جماعة، فينحصر فى الأربعة أو الخمسة المذكورة، و الاخبار المتقدمة التى استدل بها للأقوال الأخر مطلقة، فيجب حملها على تلك الأخبار المقيدة على ما تقتضيه القاعدة فى الجمع بين المطلق و المقيد، مع ان جواز الاعتكاف فى هذه المساجد متيقن، و فيما سواها مشكوك، فيجب الاقتصار على المتيقن، هذه جملة الأقوال فى المسألة، و ما استدل به لكل واحد منها، و قد ظهر مما ذكرناه ان منشأ الاختلاف فى الأقوال هو اختلاف الاخبار فى ذلك، فلا بد من الجمع بين تلك الاخبار على ما يرفع الاختلاف. فتقول: الظاهر عدم الاختلاف فى الاخبار التى عبر فيها بالمسجد الجامع، و مسجد الجماعة، و المسجد الذى صلى فيه امام عدل صلاة الجمعة جماعة، إذ الجميع ينطبق على المسجد الجامع بمعنى ما يجتمع فيه المعظم. فى مقابل مسجد السوق و القبيلة مع إمكان تفسير الجامع بما يصلى فيه الجمعة كما فسره فى مصباح المنير بذلك، أو بما يصلى فيه الجماعة كما فسره به فى المسالك، و ذلك لوقوع الجماعة و الجمعة فى الأمصار بحسب الغالب فى ما يجتمع فيه المعظم، فمآل هذه الطوائف أعنى ما عبر فيها بالجامع، أو مسجد الجماعة، أو ما يصلى فيه الجمعة واحد، و اما ما عبر فيه بالمساجد المخصوصة الأربعة أو الخمسة كصحيح عمر بن يزيد فهو و ان كان صحيحا من حيث السند لكن لا دلالة له على إرادة امام المعصوم فيما فيه من امام عدل لما أوضحناه، مع ان تنكير العدل فى قوله: امام عدل يشعر بل يدل على كون المراد اى عدل كان، لا خصوص المعصوم، و به يجاب عن الاستدلال بمرسل المقنع مع ما فيه من الإرسال، و اما مرسل الفقيه، و ما أرسله ابن الجنيد فيرد عليهما مضافا الى ما يرد على الاستدلال، بصحيح عمر بن يزيد، و بمرسل مقنع من انهما لا يدلان على حصر الجواز بما صلى فيه إمام الأصل بالجمعة أو الجماعة،

هذا مضافا الى منع كون هذه الاخبار مقيدة، و ما عداها مطلقة الواجب حملها عليها إذ فى ما عداها ما لا يقبل ذلك، و كيف يصح حمل ما فى صحيح داود بن سرحان الذى فيه: ان عليا كان يقول: لا ارى الاعتكاف إلا فى المسجد الحرام، أو مسجد الرسول، أو مسجد جامع، على ارادة المسجد الحرام، و مسجد الرسول عن قوله: أو مسجد جامع، أو حمل قوله فى خبر داود بن الحصين: لا اعتكاف إلا فى المصر الذى أنت فيه على احدى المساجد الأربعة، أو الخمسة، أو حمل ما فى موثق ابن سنان: لا يصح العكوف فى غيرها يعنى مكة الا ان يكون فى مسجد رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله، أو فى مسجد من مساجد الجماعة، فلا ينبغى التأمل فى إرادة الفضيلة فى تلك الأخبار المنصوصة بالمساجد المخصوصة. و اما دعوى الإجماع فهى موهونة بالقطع

بتحقق الخلاف، و كون المسألـة ذات أقوال متعددة، و اما كون المساجد المخصوصة متيقنة فهو لا تنافى جواز الإتيان فى غيرها، إذا دل عليه الدليل، فالحق جواز الإتيان بكل مسجد أعد لاجتماع المعظم فيها، سواء أقيمت فيه الجماعة أو الجمعة أم لا، و سواء صلى فيه المعصوم جمعة أو جماعة أم لا، و لكن الأحوط مع التمكن من الإتيان فى إحدى المساجد المخصوصة عدم اختيار غيرها، لما ذكر من كونها المتيقن، و للخروج عن مخالفة من اختصه بها و اللّه العالم.

[السابع اذن السيد بالنسبة إلى مملوكه]

السابع اذن السيد بالنسبة إلى مملوكه، سواء كان قنا أو مدبرا أو أم ولد أو مكاتبا لم يتحرر منه شيء، و لم يكن اعتكافه اكتسابا، و اما إذا كان اكتسابا فلا مانع كما انه إذا كان مبعضا فيجوز منه فى نوبته؟؟؟ مولاه من دون اذن بل مع المنع منه أيضا، و كذا يعتبر إذن المستأجر بالنسبة إلى أجيره الخاص، و اذن الزوج بالنسبة إلى الزوجة إذا كان منافيا لحقه، و اذن الوالد و الوالدة بالنسبة إلى ولدهما، إذا كان مستلزما لإيذائهما، و اما مع عدم المنافاة و عدم الإيذاء فلا يعتبر إذنهم، و ان كان أحوط خصوصا بالنسبة إلى الزوج و الوالد.

فى هذا المتن أمور (الأول) لا خلاف و لا إشكال فى اعتبار اذن المولى فى صحة اعتكاف العبد، لما تقدم فى أبحاث الصوم المستحب من انه عبد مملوك لا يقدر على شيء، فما فيه من المنافع و الانتفاعات و التصرفات لمولاه، و لا يصح له التصرف فيه بلا اذن من مولاه لانه، تصرف فى ملك الغير من دون اذنه، فكلما يكون شيئا معتدا به عرفا من أفعاله و حركاته و سكناته خارج عن تحت سلطنته و مملوك لمولاه، و لا شبهة ان الاعتكاف فى المسجد الذى لا يكون أقل من ثلاثة أيام يكون كذلك، أى شيء معتد به عرفا فيحتاج فى صحته إلى اذن مولاه، فلا يصح منه الا بإذن مولاه، و ليس المانع عن صحته كونه مفوتا لحق مولاه، و مانعا عن استيفائه، بل لو لم يكن كذلك لكان باطلا لانه تصرف فيما للغير من دون اذنه كتصرف أحد فى ملك الأخر، حيث ان المنع عنه لا ينوط بكونه مفوتا لحق مالكه، بل انما هو لأجل كونه تصرفا فى ملك الغير، و لا يحل لأحد ان يتصرف فى ملك غيره الا باذنه، و لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه، و قد استوفينا فى بيان خروج ما كان من تصرفاته يعد شيئا معتدا به عن حيز سلطنته عن الآية المباركة، عبد مملوك لٰا يَقْدِرُ عَلىٰ شَيْءٍ وَ هُوَ كَلٌّ عَلىٰ مَوْلٰاهُ، فى بيع العبد فى المعاملات. (الأمر الثانى) لا فرق فى المملوك فيما ذكر بين كونه قنا أو مدبرا أو أم ولد أو مكاتبا مشروطا أو مطلقا لم يتحرر منه شيء، و ذلك لمناط تحقق الممنوعية فى الجميع، و هو كونه عبدا مملوكا فلا يقدر على شيء و هذا ظاهر. (الأمر الثالث) يصح الاعتكاف من المكاتب إذا كان اعتكافه اكتسابا، كما إذا آجر نفسه للاعتكاف نيابة عن غيره ميتا، أو عن الحى بناء على صحة النيابة عن الحى أيضا، و ذلك لا لأجل عدم الحاجة الى الاذن حينئذ، بل لتحقق الاذن من مولاه بعقد المكاتبة. اللهم الا ان يمنعه عن مثل هذا الاكتساب، فلا فرق مع عدم المنع عنه بين كون الكتابة مطلقة، أو مشروطة، لتحقق الاذن بصدور عقد الكتابة مطلقا و لو كانت مشروطة.

(الأمر الرابع) يصح الاعتكاف من العبد المبعض إذا هاياه «١» مولاه إذا كان الاعتكاف منه فى توبته، بحيث

---

(١) المهاياة فى كسب العبد انهما يقسمان الزمان بحسب ما يتفقان عليه و يكون كسبه فى كل وقت لمن ظهر له بالقسمة (مجمع البحرين)

تسع توبته له من دون اذن من مولاه، بل و لو مع نهيه عنه أيضا، لأنه لكونه مبعضا يكون بعض منافعه له على مقدار تبعيضه فى

المملوكية، فتصير منافعه مشتركة بينه و بين مولاه على نحو الإشاعة، و لا يجوز لأحد من الشركاء ان يتصرف فيما له على الإشاعة إلا بإذن شريكه، لكن الاذن يتحقق من المولى بإيقاع المهاياة بينه و بين عبده، فتصير منافعه التى للعبد متميزة عما تكون لمولاه بواسطة المهاياة و صحتها فيكون تصرفه فى أيام نوبته فى ملكه، مع اذن مولاه الذى هو شريكه فيها كما هو ظاهر. (الأمر الخامس) صرح الشهيد (قده) باعتبار إذن المستأجر فى صحة اعتكاف أجيره الخاص، و اختاره صاحب الجواهر (قده) و غيره أيضا مستدلين له بكون المستأجر مالكا لمنفعة أجيره، و ما ذكروه على إطلاقه ممنوع، بل يجب التفصيل فى الأجير فإنه يتصور على أقسام.

(الأول) فيما إذا أجر نفسه فى كلما له من المنافع و الافعال بحيث يصير جميع منافعه ملكا للمستأجر، و فى هذا القسم يصح القول بتوقف صحة اعتكافه على إذن مستأجرة، لان هذا الفعل الصادر منه يكون ملكا لمستأجره لا يصح تصرف الأجير فيه الا بإذنه، فهو حينئذ كالعبد، الا ان منافع العبد مملوكة لمولاه تبعا لملكه لعينه، نظير ملك منافع الدار لصاحب الدار تبعا، و فى هذا الأجير مملوكة للمستأجر بعقد الإجارة، نظير ملك مستأجر الدار لمنافعها بالإجارة، و كيف كان فحكم هذا الأجير حكم العبد فى عدم صحة تصرفاته فيما له من المنافع إلا بإذن مستأجرة، و لعل ما استدلوا به من كون منفعته لمستأجره انما هو فى هذا القسم، إذ فيه يكون نفس فعله الاعتكافى ملكا لمستأجره، فلا يصح استيفائه من الأجير إلا بإذن مستأجرة. (القسم الثانى) ما إذا أجر نفسه لعمل فى وقت معين يضاد مع الاعتكاف فى ذلك الوقت، كما إذا أجر نفسه لتعمير دار المستأجر فى أيام معينة، حيث ان عمله فيها لا يجتمع مع عمل الاعتكاف فى ذلك الوقت لكونه ضدا له، و هذا يدخل فى باب الأمر بالشىء، و حيث انه لا يقتضى النهى عن الضد الخاص و ان كان موجبا لارتفاع الأمر عنه، فلو ترك المأمور به و اشتغل بضده يكون صحيحا، اما بالملاك، أو لصيرورته مأمورا بالأمر الترتبى على ما حقق فى الأصول، فاللازم

حينئذ صحة اعتكافه و ترتب الثواب عليه، و ان كان عاصيا لما يجب عليه بعقد الإجارة و مستحقا للعقوبة على تركه. (القسم الثالث) ما إذا لم يكن الاعتكاف منافيا مع ما يجب عليه بالإجارة، كما إذا أجر نفسه لخياطة ثوب أو كتابة كتاب فى زمان معين، فاعتكف فى المسجد و اشتغل بما يجب عليه بالإجارة، و لا إشكال فى صحة اعتكافه، و صحة عمله المستأجر عليه، و استحقاقه الأجرة، و أوضح من ذلك ما إذا توقف العمل المستأجر عليه باللبث فى المسجد كما إذا أجر نفسه لتعمير المسجد فى زمان معين بحيث يتوقف اشتغاله به على لبثه فيه، فيقصد الاعتكاف فى لبثه فيه زمان عمل المستأجر عليه، و هذا مما لا اشكال فيه. فتبين ان صورة بطلان الاعتكاف منحصرة بالقسم الأول، بحيث لم يكن الأجير مالكا لعمل من اعماله كالعبد، و فيما عداه يصح منه الاعتكاف و ان كان عاصيا بترك العمل المستأجر عليه فى القسم الثانى أيضا. (الأمر السادس) ظاهر الأصحاب اعتبار اذن الزوج فى صحة اعتكاف الزوجة، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، معللين بملكية الزوج منافعها، فلا يجوز صرفها بغير الاذن، و قد يدعى دلالة صحيح ابى ولاد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عليه، و فيه سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن امرأة كان زوجها غائبا فقدم و هى معتكفة بإذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بيتها فتهيأت لزوجها حتى واقعها (الحديث) فان فى التعبير فى السؤال بقول السائل: و هى معتكفة بإذن زوجها دلالة على مفروغية اعتبار اذن الزوج فى صحة اعتكافها، و الا لم يكن محل لذكره، مضافا الى اشتراط الصوم فى الاعتكاف مع اعتبار اذن الزوج فى المندوب من الصوم (هذا). و لا يخفى ما فى هذه الأدلة من الوهن، للمنع عن ملك الزوج منافع الزوجة، و المنع عن عدم جواز صرفها بغير الاذن، و منع دلالة صحيح ابى ولاد على اعتبار اذن الزوج فى اعتكاف الزوجة، بل و لا إشعاره به، و منع اعتبار اذن الزوج فى صحة صوم المندوب من زوجته كما تقدم، و منع اعتبار الصوم المندوب فى صحة الاعتكاف لكفاية مطلق الصوم فى صحته و لو كان واجبا

كما يأتى، و إمكان انفكاك الصوم المندوب، و الاعتكاف

فى الاذن بأن كانت مأذونه فى الصوم دون الاعتكاف، فاللازم صحة اعتكافها إذا كانت مأذونه فى الصوم المندوب، فلا يدل على اعتبار اذنه فى اعتكافها، و التحقيق ان يقال:

ببطلان اعتكافها فيما إذا كان علة تامة لتفويت التمتع منها بحيث لولاه لتمتع منها زوجها قهرا لكونه حينئذ علة تامة للتفويت المحرم عليها، و العلة التامة للمحرم محرمة، و مع حرمته يكون باطلا لأن النهى عنه يقتضى فساده، و فيما إذا لم يكن كذلك لا يكون فاسدا، لان فساده متوقف على النهى عنه، و لا يكون منهيا عنه لأن النهى عنه متوقف على كون الأمر بالشيء مقتضيا للنهى عن ضده الخاص، و هو ممنوع بالمنع عن مقدمية فعل الضد لترك ضده حسبما برهن عليه فى الأصول، هذا إذا صار الاعتكاف موجبا لتفويت حق الزوج من الاستمتاع بها، و مع عدمه كما إذا كان الزوج غائبا عنها، أو مريضا، أو صغيرا، أو معتكفا مثلها فالحكم بعدم البطلان أظهر، فالمتحصل هو بطلان اعتكاف الزوجة من دون اذن زوجها فيما إذا كان علة تامة لترك تسليم نفسها بزوجها لان يتمتع بها، و صحته فيما عداه، و قد مر بعض الكلام فى ذلك فى البحث عن تطوع الزوجة بالصوم. (الأمر السابع) المحكى عن الدروس اعتبار اذن الوالد و المضيف فى صحة اعتكاف الولد و الضيف، و الأقوى فى الضيف عدم اعتبار اذن مضيفه لعدم الدليل عليه أصلا، بل لعله لا يحتاج الى البيان، و لعل ما ذكره (قده) انما هو لأجل اعتباره فى الصوم المندوب مع اشتراط الصوم فى الاعتكاف و هو مع ما فى اعتبار اذن المضيف فى صحة تطوع الضيف بالصوم ممنوع بعدم اعتبار الصوم المندوب فى الاعتكاف، و اما اعتكاف الولد فالحق فيه عدم اعتبار اذن الوالد فيه، الا إذا كان موجبا لإيذائه، حيث انه حرام حينئذ لحرمة إيذائه من غير اشكال، و لا فرق بينه و بين الوالدة فى ذلك، بل لعل حرمة إيذاء الوالدة تكون آكد، و فيما سوى ذلك فلا دليل على البطلان مع نهيهما عنه فضلا عن اعتبار إذنهما، لكن الأحوط مراعاة إذنهما و عدم الاشتغال به بدونه، لا سيما مع نهيهما، أو نهى أحدهما عنه.

[الثامن استدامة اللبث فى المسجد]

الثامن استدامة اللبث فى المسجد، فلو خرج عمدا اختيارا لغير الأسباب المبيحة بطل من غير فرق بين العالم بالحكم، و الجاهل به، اما لو خرج ناسيا أو مكرها فلا يبطل، و كذا لو خرج لضرورة عقلا أو شرعا أو عادة كقضاء الحاجة من بول أو غائط أو للاغتسال من الجنابة أو استحاضة و نحو ذلك، و لا يجب الاغتسال فى المسجد و ان أمكن من دون تلويث و ان كان أحوط، و المدار على صدق اللبث، فلا ينافيه خروج بعض اجزاء بدنه من يده أو رأسه أو نحوهما.

فى هذا المتن أمور. (الأول) يعتبر فى صحة الاعتكاف استدامة اللبث فى المسجد بمقدار ما يحصل به العدد المعتبر فى الاعتكاف، و هو ثلاثة أيام، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، و عن المدارك نسبته الى العلماء كافة و يدل عليه مضافا الى الإجماع و الى انه لا معنى للاعتكاف الا اللبث فى المسجد، فيكون اللبث ذاتيا له بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته بل هو نفس مهيته، فلا يعقل تحقق الاعتكاف مع انتفائه، النصوص الكثيرة.

ففى خبر داود بن سرحان المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السّلام قال:

و لا ينبغى للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، و المرأة مثل ذلك.

و خبره الأخر المروى فى الكتب الثلاثة قال كنت بالمدينة فى شهر رمضان فقلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: انى أريد ان اعتكف

فما ذا أقول و ما ذا افرض على نفسى. فقال:
لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، و لا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك.
و خبر عبد اللّه بن سنان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: ليس للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة أو جنازة أو غائط.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۱۴۳
و صحيح الحلبى المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السّلام قال: لا ينبغى للمعتكف ان يخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، و لا يخرج فى شى‌ء إلا لجنازة، أو يعود مريضا، و لا يجلس حتى يرجع، قال: و اعتكاف المرأة مثل ذلك. (الأمر الثانى) لو خرج عمدا اختيارا لغير الأسباب المبيحة لخروجه، فان كان قبل إكمال الثلاثة بطل اعتكافه من أصله، و لو كان بعد إكمالها صح اعتكافه الى زمان الخروج، و بطل ما يقع منه بعده. اللهم الا ان ينوى اعتكافا مستأنفا ثلاثة أيام، أو أزيد، و ذلك لان المستفاد من النصوص المتقدمة فى الأمر الأول شرطية استدامة اللبث فى صحته المقتضى لانعدام المشروط بانعدام شرطه. (الأمر الثالث) لا فرق فى بطلان الاعتكاف بالخروج عن المسجد بين ان يكون عالما بمبطليته، أو جاهلا، و ذلك لان المستفاد من النصوص المتقدمة كون الاستدامة من الشروط الواقعية، و هى لا تتفاوت بين العلم و الجهل بها، و ان كان يتفاوت فى المعذورية و عدمها إذا كان جاهلا قاصرا، و أرسل فى الجواهر نفى الفرق بين العلم و الجهل بالحكم فى المقام إرسال المسلمات، و قال (قده): الجهل بالحكم ليس عذرا بخلاف الموضوع.
(الأمر الرابع) المعروف على انه لو خرج ناسيا أو ساهيا لم يبطل اعتكافه، و فى الجواهر دعوى نفى الخلاف فيه، و يستدل له بأصالة عدم مانعية الخروج النسيانى عن صحته بعد عدم قيام الدليل عليها، إذ الدليل على مانعية الخروج من دون الأسباب المبيحة له اما الإجماع على مانعيته، أو الاخبار المتقدمة فى الأمر الأول المشتملة على النهى عن الخروج المستفاد منها مانعية الخروج عن صحته، أو كونه منافيا لحقيقة الاعتكاف، إذ هو كما عرفت ليس الا اللبث فى المسجد مع النية، فالخروج بما هو خروج و لو كان عن سهو أو نسيان مناف مع حقيقته، موجب لانتفائه، و شى‌ء من هذه الأدلة لا يثبت البطلان مع الخروج النسيانى. اما الإجماع فلأنه فى صورة العلم و الاختيار بل قد عرفت دعوى نفى الخلاف فى عدم البطلان عند الخروج مع النسيان، و اما الاخبار فهى أيضا منصرفة عن صورة النسيان فى أنفسها، و لا سيما مع اشتمالها على النهى عن الخروج المختص بصورة التذكر، إذ لا يصح نهى الناسى عنه، و اما كونه منافيا لحقيقة الاعتكاف،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۱۴۴
فالكلام هاهنا فى اليسير من الخروج الذى لا ينافى مع صدق اللبث عرفا كالخروج بقدر ما لا بد للحاجة كما سيأتى، مع انه لو كان قاطعا لحقيقته لكان منافيا معه، فيما يكون بضرورة فيه و فيما لا بد منه، غاية الأمر عدم الإثم فيه لو كان الاعتكاف واجبا.
و اما الخروج الطويل المضاد مع صدق الاسم معه فهو خارج عن محل الكلام كما سنذكره، و بالجملة فشى‌ء من هذه الأدلة لا يوجب البطلان مع الخروج بالسهو أو النسيان، فمع الشك فى بطلانه به يكون المرجع هو الأصل، أى أصالة عدم مانعيته عنه، بل يصح الرجوع الى حديث الرفع، و الاستدلال به على عدم البطلان تارة بجملة ما فيه من رفع النسيان، حيث انه يدل على ان حكم الخروج مع التذكر مرفوع عند طرو النسيان، بناء على تعميم المرفوع بكلما يكون قابلا للرفع و الوضع شرعا، من الحكم التكليفى و الوضعى، و يكون المستفاد منه اختصاص حكم مانعية الخروج بصورة التذكر، و ارتفاعه بسبب النسيان، و هذا الرفع واقعى كالوضع مع التذكر، فيدل على اختصاص المانعية بصورة التذكر.
و اخرى بجملة ما فيه من قوله: ما لا يعلمون، إذ بعد التذكر يشك فى بطلان الاعتكاف للشك فى كون الخروج النسيانى قاطعا

له، فقاطعیـة المشـكوكة بعد تذكره مرفوعة برفع ما لا يعلمون، لكن هذا رفع ظاهرى يثبت الصـحة فى مرحلة الظاهر عند الشـك فيها واقعا، و الا فلا يمس بكرمه الواقع، و يشـهد على صـحة التمسك بحديث الرفع فى المقام استشهاد الامام عليه السلام به على بطلان الحلف بالطلاق و العتاق و الصدقة عند الاستكراه.
ففى صـحيح البزنطى عن ابى الحسن الرضـا عليه السّـلام فى الرجـل يسـتكره على اليمين فيحلف بالطلاـق و العتـاق و صدقـة ما يملك أ يلزمه ذلك؟ فقال عليه السّلام: لا قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم:
وضع عن أمتى مـا اكرهوا عليه، و مـا لم يطيقوا، و ما أخطئوا، فان الاستشـهاد بقول رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و سـلّم على رفع ما اكرهوا و مـا لم يطيقوه و ما أخطئوا دليل على ارادة رفع الحكم الوضـعى مما فيه، و حيث ان من جملـة ما فيه هو النسـيان، فيـدل على
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۴۵
رفع مانعيته الخروج عن المسجد بسبب النسـيان، فيثبت صـحة الاعتكاف مع الخروج عن النسيان و هو المطلوب، هذا ما قيل، أو يمكن ان يقال: فى عدم مانعية الخروج النسيانى عن صحته، و لا يخلو عن المنع. اما التمسک بأصالته عدم المانعية فهو يتم إذا لم يكن دليـل اجتهـادى فى المقـام يقتضـى البطلاـن، لكن الانصـاف وجوده فيه، و هو إطلاـق الاخبار المتقدمـة الدالـة على مانعية الخروج، و لو ما كان منها مشتملا على النهى، لأن النهى غيرى دال على مانعية متعلقة، فلا فرق فيما يدل على المانعية بين ما كان بخطـاب الوضع الشامـل للمتـذكر و الناسـى، أو كـان بالخطـاب التكليفى، حيث ان الخطـاب التكليفى، إذا كـان غيريـا دالاـ على المانعية أو الجزئية أو الشـرطية يعم الناسـى أيضا، و معه فلا ينتهى الرجوع الى الأصل العملى. نعم الإجماع على مانعية الخروج لا يشـمل الخروج النسيانى، لعدم الإجماع فيه، بل ادعى الإجماع على عدمها، كما ان التمسک بمنافاة الخروج مع حقيقة الاعتكاف أيضـا لاـ يتم فى الخروج الـذى هو محـل الكلاـم فى المقـام، حيث قـد عرفت فى تقريب الاسـتدلال بـان البحث فيما إذا صـدق الاعتكاف عرفا مع الخروج. و اما التمسک بحديث الرفع اما جملة ما فيه من رفع النسـيان فهو فاسد، لان الكلام فى حكم المنسى بعـد زوال النسـيان، و قـد ثبت فى الأصول ان موارد التمسک بالحـديث انما هو فيما إذا كان المرفوع امرا وجوديا شاغلا لممحله المنـاسب له فى عـالم العين أو الاعتبـار، و ان يكون قابلاـ للرفع التشـريعى إمـا بنفسه، كمـا إذا كان حكما، أو بأثره كما إذا كان موضوعا لحكم شرعى، و ان يكون فى رفعه منة على المكلف؟ حيث انه ورد فى مقام الامتنان، و ذلک كأكل شىء محرم نسيانا لحرمته، حيث انه مما وجـد فى عالم العين و يكون بأثره قابلا للرفع و هو الحرمـة و المانعيـة لما لم تكن مجعولة بالأصالة، و كان وضـعها بتعلق الأمر بشـىء مقيـد بعـدم شـىء أخر حيث ينتزع منه مانعيـة ذاک الأمر الذى اعتبر عدمه فى متعلق الأمر يكون رفعه أيضا برفع منشأ انتزاعه و هو الأمر بـذاک المقيـد، فرفع مانعيـة المانع مع بقاء الأمر بـذات المقيـد مجردا عن قيده يحتاج الى دليل يدل عليه، و ليس فى رفع
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۴۶
النسـيان دلالـة عليه، و ان شـئت فقـل: ان لسـان نفى النسيان بمعنى المنسـى هـو رفعه من حيث هو رفع، لاـ إثبـات شـىء أخر، و الحاصل ان المانعية كانت منزعة عن الأمر بالشـىء المقيد بعدم المانع، و يكون رفعه برفع ذاک، و مع رفعه إثبات صحة الممنوع مجردا يحتاج إلى أمر أخر و يحتاج إثباته إلى الـدليل، و ليس فى نفى الأمر المتعلق بالمقيد دلالة على تعلقه بالمتعلق المجرد عن قيـده كما لا يخفى. فالقول بان وجوب المتعلق مجردا عن التقيـد بعدم المانع يثبت بالأدلة المثبتة له، و نفى مانعية المانع فى حال النسـيان يثبت بحـديث الرفع اعنى ما فيه من رفع النسيان، و من ضـمه الى تلک الأدلـة يثبت وجوبه بلا قيد عدم المانع ساقط، لا يصـح الاعتمـاد عليه، هـذا. و امـا التمسـک بجملـة مـا فيه من رفع ما لا يعلمون، حيث انه بعـد رفع النسـيان يشک فى حكم هـذا

الخروج النسيانى من جهة الشك فى اختصاص مانعية الخروج بصورة التذكر، أو شموله لما كان بالنسيان، و فى مثله يصح التمسك برفع ما لا يعلم، الا انه متوقف على عدم تمامية إطلاق ما يدل على مانعيته، و الا فمعه فالمحكم هو إطلاقه، و كيف كان فلو تم الإجماع على عدم بطلان الاعتكاف بالخروج عن النسيان فهو، و الا فالحكم بالصحة معه لا يخلو عن الاشكال، و لا فرق فى النسيان بين كونه نسيان الحكم، حيث انه بعد نسيانه يصير جاهلا به، فيشمله إطلاق ما يدل على رفع الحكم المجهول، أو نسيان الاعتكاف، أو نسيان حدود المسجد، فخرج عن حده بزعم انه غير خارج.

(الأمر الخامس) المصرح به فى الشرائع بطلان الاعتكاف بالخروج عن المسجد عن كره، حيث يقول: فلو خرج بغير الأسباب المبيحة بطل اعتكافه طوعا أو كرها، و يستدل له بان الاعتكاف لبث فى المسجد، و الخروج مناف له، و المحكى عن العلامة فى التذكرة اختصاص البطلان بالخروج الاختيارى، اما إذا أخرج كرها فلا، الا مع طول الزمان بحيث يخرج عن كونه معتكفا، و فى المدارك نفى البأس عما ذكره فى التذكرة، و استدل له بالأصل، و حديث رفع القلم، و عدم توجه النهى الى هذا الفعل.

و ظنى عدم الخلاف بين ما ذكره المحقق و ما ذكره العلامة، لأن المحقق يقول

بالبطلان مع الإكراه فيما إذا لم يصدق اللبث فى المسجد مع الخروج الإكراهى، و العلامة يقول: بالصحة إلا فيما إذا خرج عن كونه معتكفا، و كيف كان فمع انتفاء صدق اللبث فى المسجد ينبغى القول بالبطلان، لانتفاء موضوعه، و لعله لا ينبغى الخلاف فيه، بل يمكن ان يقال: بعدم الخلاف فيه، و مع صدق اللبث فيه بكون الخروج يسيرا كالخروج للحاجات الضرورية فالأقوى عدم البطلان، لما ورد من الرخصة فى الخروج للحاجة بأدنى من الإكراه و أسهل منه، بحيث يقطع بالترخيص فيه فيما هو أشد منه، و إذا ثبت جواز الخروج لحاجة من الحوائج فأى حاجة أشد من دفع ضرر الإكراه، و إذا جاز عند طرو ضرورة من الضرورات فأى ضرورة أقوى من ضرورة دفع ضرر المتوعد عليه عند الإيعاد عليه، فهذا لبس بقياس يحرم العمل به كما هو ظاهر.

(الأمر السادس) لا يبطل الاعتكاف بالخروج لضرورة فى الجملة بلا خلاف فيه، و عن المنتهى انه قول العلماء كافة، و يدل عليه من النصوص.

صحيح داود بن سرحان المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السّلام قال: لا ينبغى للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، و المرأة مثل ذلك. و غير ذلك من الاخبار التى تقدم بعضها فى الأمر الأول، و لا فرق فى الضرورة بين كونها عقلا، مثل تحصيل الغذاء، أو الدواء، أو الماء لمن كان فاقدا لها، و لا يتمكن من تحصيلها و هو فى المسجد، أو شرعا كقضاء الحاجة من بول، أو غائط، أو الاغتسال من الجنابة، أو الاستحاضة الوسطى و الكبرى إذا استلزم الاغتسال فى المسجد تلويثه، أو عادة كالاغتسال فيه إذا لم يستلزم إتيانه فى المسجد تلويثه، لجريان العادة على الخروج منه له، و لو لم يستلزم الإتيان به هتكا للمسجد أو مكثا محرما عليه، و ذلك لقيام السيرة على الخروج لمثله، فيعد الخروج له ضروريا بحسب العادة، و فى وجوب الخروج حينئذ و عدمه وجهان. ظاهر الأكثر الأول، لعله للهتك و الامتهان المنافى للاحترام، لكن لزومهما على الدوام ممنوع، بل الأحوط عدم الخروج فيما إذا لم يستلزم تلويثا، و لم ينته الى الهتك المحرم، و منه يظهر عدم

جواز الخروج للوضوء أو الغسل المندوب كما صرح بعدم جوازه فى الغسل المندوب فى المدارك، و هو المحكى عن التذكرة، و استحسنه فى المدارك أيضا. (الأمر السابع) قال فى المعتبر: يجوز ان يخرج رأسه ليرجل شعره و يده و بعض أطرافه لما يعرض من حاجة الى ذلك، لان المنافى للاعتكاف خروجه لا خروج بعضه، و قد روى الجمهور عن عائشة ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم كان يدنى الىّ رأسه لا- رجله و هو معتكف، و كان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان. و قال الشهيد الثانى (قده) فى

المسالك، يتحقق الخروج من المسجد بخروج جزء من البدن، لمنافاة خروج الجزء له كالكل. و الأقوى دوران الأمر بين صدق اللبث مع إخراج بعض البدن و عدمه، فيصح مع صدقه، و يبطل مع عدمه، و ربما يفرق بين خروج المعظم من البدن و إبقاء القليل منه، و بالعكس، كما ربما يختلف الصدق بين الإخراج على سبيل الدوام و مدة طويلة، و بين زمان قليل، أو إخراجه لحاجة و لو لأجل ترجيل شعره، و من دون حاجة اليه، و كيف كان فالمدار على صدق اللبث و عدمه. و اما ما روى الجمور عن عائشة ففيه انه مع عدم كونه من طرقنا لا ظهور فيه لخروج رأسه صلّى اللّه عليه و سلّم عن المسجد، نعم الظاهر منه إدناء رأسه الى جانب عائشة، و كون عائشة فى خارج المسجد، و من الغريب استظهار وقوع ذلك (اى ترجيل شعره صلّى اللّه عليه و سلّم) فى المسجد، قال: اما لذهابها اليه، أو لاعتكافها أيضا فى المسجد انتهى، و هو كما ترى بعيد.

و مما ذكرناه من حصول التفاوت فى صدق اللبث بين ما كان إخراج البعض فى تمام مدة الاعتكاف و بعضه، يظهر صحة ما استدركه فى الجواهر بقوله: نعم ليس له ان ينوى الاعتكاف ببعض بدنه، و ليس ذلك مناقضا لحكمه الأول بعدم المنافاة فى خروج بعض اجزاء بدنه، و ذلك لعدم صدق اللبث فى الأول دون الأخير، فما فى شرح النجاة لبعض السادة (قده) من التناقض بين الحكمين مندفع بعدم التناقض بينهما، مع ان الظاهر من قوله فى الجواهر: ليس له ان ينوى الاعتكاف ببعض بدنه هو كون المنوى الاعتكاف ببعض بدنه و خارجا عنه ببعضه الأخر، و هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ١۴٩

كما قال ضرورة عدم مشروعية مثل ذلك، و اما إخراج بعض البدن مع صدق اللبث معه فإنما لا يكون مضرا لمكان صدق اللبث بتمام البدن عرفا من جهة المسامحة العرفية لكون الخارج قليلا من البدن لا يضر خروجه فى صدق اللبث بتمامه، و كيف هذا مع قصده عدم الاعتكاف بشي‌ء من بدنه أصلا و لو بقدر القليل منه الذى لا يضر خروجه فى الأثناء فى صدق اسم اللبث عرفا بتمام البدن و اللّه العالم.

[مسائل]

[مسألة ١ لو ارتد المعتكف فى أثناء اعتكافه بطل]

مسألة ١ لو ارتد المعتكف فى أثناء اعتكافه بطل و ان تاب بعد ذلك إذا كان ذلك فى أثناء النهار بل مطلقا على الأحوط.

قد مر حكم هذه المسألة فى مبحث شرائط صحة الاعتكاف، و لا يخفى ان الحق ان يقول المصنف (قده): بل مطلقا على الأقوى، و انما اقتصر على ذكر الاحتياط لمخالفة الشيخ فى المبسوط فى بطلان الاعتكاف بارتداد المعتكف فى الليل، بخلاف ما كان منه فى أثناء النهار، فان البطلان به مما عليه الاتفاق، و يمكن ان يكون خلاف الشيخ لأجل عدم دخول الليل عنده فى الاعتكاف، و كيف كان فالأقوى بطلانه بالارتداد فى أثنائه، و لو كان الارتداد فى الليل لا فى النهار.

[مسألة ٢ لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف الى غيره]

مسألة ٢ لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف الى غيره و ان اتحدا فى الوجوب و الندب، و لا عن نيابة ميت إلى أخر أو الى حى أو عن نيابة غيره الى نفسه أو العكس.

و ليعلم ان الأصل عند الإتيان بعمل من عبادة أو معاملة من عقد أو إيقاع، بل ما تكون معاملة بالمعنى الأعم بمعنى عدم اعتبار قصد القربة فى صحته و ان لم تكن من العقود و الإيقاعات عدم جواز العدول منه الى الأخر، سواء كان فى الأثناء أو بعده، و

سواء كان المعدول عنه و المعدول اليه مختلفين فى الوجوب و الندب، أو القضاء و الأداء، أو فى الأصالة و التحمل، أو فى النيابة عن الحى و الميت، أم لا، فلا يجوز العدول عما قصد الإتيان به الى شيء أخر، و ذلك اما فى الأثناء فلان العدول اما يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۵۰

باعتبار انقلاب ما مضى من المعدول عنه الى المعدول اليه، أو يكون باعتبار بقاء ما مضى على ما كان من الهوية الواقعة، و إيقاع ما يأتى منه على الهوية المعدول إليها، أو يكون باعتبار بقاء ما مضى على ما كان من الهوية الواقعة، و إيقاع ما يأتى منه على الهوية المعدول إليها، و كل واحد منهما فاسد، اما الأول فلاستلزامه انقلاب الشيء عما هو عليه و هو فى التكوينيات مستحيل، و فى الاعتباريات مما ينكر، و به يبطل العدول بعد الفراغ عن العمل، فلا يصح العدول من العصر الى الظهر و بالعكس، و لا من القضاء إلى الأداء و بالعكس، و لا- مما عن نفسه الى ما عن غيره و بالعكس، و لا فى التحمل عما يكون عن زيد الى ما يكون عن عمرو و نحو ذلك.

و اما الثانى أعنى بقاء ما مضى الى ما كان عليه، و إيقاع ما بقى منه على الهوية المعدول إليها، فلاستلزامه تركيب عمل واحد من هويتين متغايرين و هو فى الاعتباريات مما ينكر، و ان لم يكن بمستحيل، لكن يحتاج فى إثباته إلى دليل قوى يدل عليه، و فيما لا دليل عليه فمقتضى الأصل بالمعنى المتقدم عدم صحته.

إذا تبين ذلك فنقول: فبمقتضى هذه القاعدة لا يصح العدول بالنية من اعتكاف الى غيره، و ان اتحدا فى الوجوب و الندب و غيرهما، و لا عن نيابة ميت الى ميت أخر أو الى حى، أو عن حى إلى ميت، أو عن ميت الى ميت، أو عن نيابة غيره الى نفسه، أو عن نفسه الى غيره، لعدم الدليل على صحة شيء من ذلك، و قد صرح بعدم جوازه فى الجواهر بعد ان حكى عدم جوازه عن رسالة شيخه حيث قال: لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف، الى غيره مع اختلافهما فى الوجوب و الندب، أو اتحادهما، و لا عن نيابة ميت الى غيره إلى أخر عبارته.

[مسألة ۳ الظاهر عدم جواز النيابة عن أكثر من واحد فى اعتكاف واحد]

مسألة ۳ الظاهر عدم جواز النيابة عن أكثر من واحد فى اعتكاف واحد نعم يجوز ذلك بعنوان إهداء الثواب فيصح إهدائه الى متعددين احياء و أمواتا أو مختلفين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۵۱

اعلم انه كما عند الشك فى قبول العمل للنيابة كانت القاعدة تقتضى عدم جوازها الا فيما إذا قام الدليل عليه كما مر فى المسألة الثانية، كذلك عند الشك فى جوازها عن أكثر من واحد فى اعتكاف واحد يكون الأصل هو عدم الجواز، الا فيما دل الدليل على جوازها، لأصالة عدم المشروعية فيما لم يثبت مشروعيته بالدليل، و مقتضى ذلك عدم صحة النيابة عن الأكثر من الواحد فى الاعتكاف الواجب بمعنى عدم تفريغ ذمة المنوب عنه عما فى ذمته بفعل النائب، و اما فى الاعتكاف المندوب فيمكن ان يقال فيه: بعدم الجواز أيضا، و ذلك لان النيابة كما عرفت على خلاف الأصل، إذ الأصل فى كل عمل من عبادة أو غيرها من عقد أو إيقاع عند الشك فى اعتبار المباشرة فى إتيانه أو الاستنابة فيه هو عدم جواز الاستنابة، و قد خرجنا عن حكمه فى نيابة الواحد عن الواحد فى الاعتكاف، لقيام الدليل عليه، و اما نيابة الواحد عن أكثر من واحد فلم يقم عليه دليل فيبقى تحت الأصل، و هذا كما ترى يثبت المنع عن نيابة الواحد عن الأكثر من واحد فى الاعتكاف الواجب أو المندوب، و يمكن ان يقال فيه: بالجواز لما ورد فى غير واحد من الاخبار التى يمكن حملها على النيابة.

كخبر محمد بن مروان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال: ما يمنع الرجل منكم ان يبر والديه حيين و ميتين يصلى

عنهما، و يتصدق عنهما، و يحج عنهما، و يصوم عنهما، فيكون الذى صنع لهما و له مثل ذلك فيزيده اللّه عز و جل ببره و صلته خيرا كثيرا، و ظهوره فى النيابة عنهما غير قابل للإنكار بقرينة قوله عليه السّلام: فيكون الذى صنع لهما، و لذا حمل فى الوسائل الصلاة التى فى قوله يصلى عنهما على صلاة الطواف، و صلاة الزيارة، لعدم صحة النيابة عن الحى فى الصلاة، و احتمال كون ما ذكر فيه على نحو إهداء الثواب بعيد فى الغاية كبعد حمل إرادة أن يفعل كل ما ذكر عن كل واحد من الأبوين منفردا لا بالاشتراك.

و خبر على بن أبى حمزة عن الكاظم عليه السلام أحج و أصلى و أتصدق عن الاحياء و الأموات من قرابتى و أصحابى قال عليه السّلام: نعم تصدق عنه وصل عنه، و لك أجر بصلتك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۵۲

إياه، قال فى الوسائل قال ابن طاوس يحمل فى الحى على ما يصح فيه النيابة.

و فى خبره الأخر قال سألته عن الرجل يحج و يعتمر و يصلى و يصوم و يتصدق عن والديه و ذوى قرابته قال: لا بأس به يوجر فيما يصنع، و له أجر أخر بصلة قرابته، قلت و ان كان لا يرى ما ارى و هو ناصب قال يخفف عنه بعض ما هو فيه، و يؤيد ذلك مما هو بظاهره يدل على جواز النيابة فى الحج المندوب عن أكثر من واحد، لكن الانصاف سوق الأخبار المذكورة فى المقام لبيان حكم أصل مشروعية النيابة، لا بيان النيابة الواحد عن أكثر من واحد، و الاخبار الواردة فى الواحد لا ظهور لها فى جواز نيابة الواحد عن أكثر من واحد، و على تقدير ظهورها فلا يصح قياس الاعتكاف بالحج مع عدم ورود الجواز فيه، و بالجملة فالأقوى عدم جواز نيابة الواحد فى اعتكاف واحد عن أكثر من واحد، و لا بأس بالإتيان به عن نفسه، و إهداء ثوابه الى متعددين احياء أم أمواتا أو مختلفين.

[مسألة ۴ لا يعتبر فى صوم الاعتكاف ان يكون لأجله]

مسألة ۴ لا- يعتبر فى صوم الاعتكاف ان يكون لأجله، بل يعتبر فيه ان يكون صائما أى صوم كان، فيجوز الاعتكاف مع كون الصوم استيجاريا أو واجبا من جهة النذر و نحوه، بل لو نذر الاعتكاف يجوز له بعد ذلك ان يوجر نفسه للصوم و يعتكف فى ذلك الصوم، و لا يضره وجوب الصوم عليه بعد نذر الاعتكاف، فإن الذى يجب لأجله هو الصوم الأعم من كونه له، أو بعنوان أخر، بل لا بأس بالاعتكاف المنذور مطلقا فى الصوم المندوب الذى يجوز له قطعه، فان لم يقطعه تم اعتكافه، و ان قطعه انقطع و وجب عليه الاستيناف.

قال شيخ الفقهاء (قده) فى الجواهر: الظاهر ان شرطية الصوم له (اى للاعتكاف) كشرطية الطهارة للصلاة لا يعتبر فيه وقوعه له، بل يكفى فى صحة الاعتكاف وقوعه معه و ان لم يكن له، سواء كان الصوم واجبا أو ندبا رمضان كان أو غيره، ثم قال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۵۳

بلا- خلاف أجده فيه، ثم حكى عن المعتبر ان عليه فتوى علمائنا، و يدل على ذلك فعل النبى صلى اللّه عليه و آله له فى شهر رمضان، بل ضرورة مشروعيته فيه و كونها من وظائف شهر رمضان و سننه بحيث لا يعتريه ريب و لا شك مع القطع بأنه لا يقع فى شهر رمضان صوم غيره، و إذا صح مع صوم شهر رمضان فيصح مع واجب أخر من قضاء أو استيجار أو نذر و نحوه، و على ذلك فيجوز ان يوجر نفسه للصوم أولا- ثم ينذر الاعتكاف صائما بأى صوم كان، فيصوم للإجارة و يعتكف وفاء للنذر كما انه يجوز ان ينذر أولا- ثم يوجر نفسه للصوم فيصوم للاعتكاف وفاء بنذره، كما انه يجوز ان يأتى بالاعتكاف المنذور فى الصوم المندوب إذا لم يكن عليه صوم واجب، و وجوب الاعتكاف عليه بالنذر لا ينافى مع مندوبية الصوم، لان الصوم المندوب مأخوذ

فی موضوع حکم المنذور، و لا يعقل ان يکون موجبا لزواله، لان الحکم حکم للموضوع، و لا يعقل ان يکون مزيلا له لکون زوال موضوعه موجبا لزوال نفسه. و مما ذکرناه يظهر ضعف ما عن التذکرة:

من انه لو نذر الاعتکاف ثلاثة أيام وجب عليه الصوم بالنذر، لان ما لا يتم الواجب الا به يکون واجبا، وجه الضعف ان النذر إذا تعلق بالاعتکاف بالصوم المندوب يکون الواجب عليه هو الاعتکاف فی الصوم المندوب، و وجوبه عليه کذلک لا ينافی مع مندوبية صومه، و لا يحتاج الی ما أجاب عنه فی المدارک بان النذر المطلق يصح إيقاعه فی صوم شهر رمضان، أو واجب غيره، فلا يکون نذر الاعتکاف مقتضيا لوجوب الصوم الی ان قال: نعم لو کان الوقت معينا و لم يکن صومه واجبا اتجه وجوبه للنذر أيضا، أقول:

مع اتجاه وجوبه للنذر لا يخرج عن کونه مندوبا لان النذر تعلق بالاعتکاف الذی يکون فی تعلق الحکم النذری به صومه مندوبا و ندبية الصوم فی موضوع حکم النذر لا ينافی مع وجوبه بذاک الحکم کوجوب الحج المندوب بالاستيجار عليه.

و ظهر أيضا ضعف ما فی المسالک من الجزم بالمنع من جعل صوم الاعتکاف مندوبا للتنافی بين وجوب المضی علی الاعتکاف الواجب، و جواز قطع الصوم المندوب و ذلک لما ذکرناه من عدم المنافاة، و عليه فيتم ما ذکره المصنف (قده) من

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۱۵۴

انه يجوز له قطعه، فان قطعه انقطع، و وجب عليه الاستيناف فی النذر المطلق کما يجب عليه الکفارة فی قطع الاعتکاف فی النذر المعين، و ان لم يقطعه تم اعتکافه، و هذا کله فيما عدا اليوم الثالث، و اما اليوم الثالث فيأتی حکمه.

[مسألة ۵ يجوز قطع الاعتکاف المندوب فی اليومين الأولين]

مسألة ۵ يجوز قطع الاعتکاف المندوب فی اليومين الأولين، و مع تمامهما يجب الثالث، و اما المنذور فان کان معينا فلا يجوز قطعه مطلقا، و الا فکالمندوب.

اختلف الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) فی وجوب الاعتکاف المندوب بالدخول فيه و عدمه علی أقوال. (منها) انه يجب بالدخول فيه کالحج المندوب، و قد حکی عن الشيخ فی المبسوط و الحلبی و ابن زهرة، و يستدل له بدعوی ابن زهرة الإجماع علی وجوب إتمامه بالدخول فيه، و بما دل علی حرمة إبطال العمل مثل قوله تعالی وَ لٰا تُبْطِلُوا أَعْمٰالَکُمْ. و بإطلاق ما دل علی وجوب الکفارة بالوقاع قبل تمام ثلاثة أيام الشامل لليوم الأول أيضا، مثل خبر ابی ولاد عن الصادق عليه السّلام فی المرأة يقدم زوجها و هی معتکفة فهيأت له حتی يواقعها قال: ان کانت خرجت من المسجد قبل مضی ثلاثة أيام، و لم يکن اشترطت فی اعتکافها فعليها ما علی المظاهر، و مثله خبر زرارة عن الباقر عليه السلام. و بإطلاق خبری ابن الحجاج، و ابی بصير الدالين علی وجوب القضاء علی الحائض بعد الطهر، و المريض بعد البرء، حيث ان هذا الإطلاق يتم إذا وجب بالشروع، ففی الأول المروی فی الکتب الثلاثة عن الصادق عليه السّلام: إذا مرض المعتکف أو طمثت المرأة المعتکفة فإنه يأتی بيته ثم يعيد إذا برء و يصوم، و فی الثانی المروی فی الکافی و الفقيه عن الصادق عليه السّلام فی المعتکفة إذا طمثت قال: ترجع الی بيتها فإذا طهرت رجعت فقضت ما عليها.

و فيه ما لا يخفی، اما دعوی الإجماع علی وجوب المضی بالشروع فيه مما لا يلتفت إليها بعد القطع بکون المسألة خلافية ذات أقوال متعددة، و ان المشهور ذهبوا

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۱۵۵

الی عدم الوجوب بمجرد الشروع. و اما ما دل علی حرمة إبطال العمل فهو أجنبی عن الدلالة علی حرمة إبطال ما شرع فيه، مضافا

الى انه لو كان كـذلك لوجب تحصيله بالواجب، فلا يشـمل المنـدوب، و لو فرض شـموله له لوجب تقييـده بما يـدل على عدم وجوبه قبل مضى اليومين منه على ما يأتى، فلا تعويل على الاستدلال به، و بمثل هذا الأخير يجاب عن الاستدلال بإطلاق ما يدل على وجوب الكفـارة بـالوقوع قبل تمام أيام الثلاثـة، مضافا الى إمكان القول: بوجوب الكفارة بالجماع فى الاعتكاف المستحب أيضـا مـا لم يقطعه، و كون الكفـارة على مـا عهـد من الشـروع انمـا تجب فى مقام مخالفـة الواجب للعقوبـة ممنوع، مع ان تلك المعهوديـة لا تنافى مع وجوبها فى ترك المسـتحب إذا قام عليه الدليل، غاية الأمر كون وجوبها على خلاف المعهود، فالعمدة ما ذكرنـاه أولا- من لزوم تقييـد دليله فى الاعتكـاف بما إذا مضـى منه يومان و صار واجبا به، و بـذلك يجاب أيضا عن الاسـتدلال بخبرى ابن الحـاج و ابى بصير حيث يقيـد إطلاقهما فى المنـدوب بما إذا مضـى منه يومان، و بالجملـة فهـذا القول مما لا يمكن المساعدة معه.

و منها عدم وجوبه مطلقا حتى بعد مضـى اليومين منه، و قد حكى عن السـيد المرتضـى و الحلى و عن مختلف العلامة و منتهاه و عن المعتبر انه الأشبه بالمذهب.

و اسـتدل له بأصالة عدم الوجوب، و استصـحاب بقاء الجواز، و أصالة البراءة، و انه عبادة مندوبة فلا يجب بالشروع فيه كغيره من المنـدوبات الا الحـج المنـدوب الـذى فارق ما عـداه من المنـدوبات، لورود الدليل عليه دون ما عداه، و لأن اليوم الثانى و الأول متساويان، فلو اقتضـى الثانى وجوب الإتمام لاقتضاه الأول أيضا، و لا يخفى أن الأصول التى اسـتدل بها لا تجرى بعد قيام الدليل الاجتهادى على قيامها كما سيأتى، و باقى ما استدل به لا يغنى من الحق شيئا.

و منهـا التفصـيل بين مـا إذا شـرط الرجوع، و ما إذا لم يشترطه، بالقول: بعـدم الوجوب فى الأول مطلقا و لو مع مضـى اليومين، و وجوب اليوم الثالث بعد مضى اليومين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۵۶

فى الثـانى أى مـع عـدم الشـرط، و هـو المحكى عن ابن حمزة، و الظـاهر انه هـو القول الرابع، الا-انه تعرض لفائـدة الشـرط كما سيجىء البحث عنه، فالأولى حذفه عن الأقوال، و ذكره فى مقام ذكر فائدة الشرط.

و منها القول بعـدم الوجوب ما لم يمض منه اليومان، و الوجوب عند مضيه، و هو المحكى عن ابن الجنيد، و ابن البراج، و ظاهر الشيخ فى النهاية، و المحقق فى الشرائع، و اختاره غير واحد من المتأخرين، و عليه المصنف فى المتن.

و اسـتدل له بصـحيح محمـد بن مسـلم المروى فى الكـافى عن البـاقر عليه السّـلام قال: إذا اعتكف يوما و لم يكن اشترط فله ان يخرج و يفسخ الاعتكاف، و ان أقام يومين و لم يكن اشترط فليس له ان يخرج و يفسخ الاعتكاف حتى يمضى ثلاثة أيام.

و صـحيح ابى عبيدة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّـلام أيضا قال: من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة أيام أخر، و ان شاء خرج من المسـجد، و ان أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام، بل المستفاد من الأخير وجوب كل ثالث من كل ثلاثة من دون اختصاص بالثلاثة الاولى.

و طعن العلامة فى الاسـتدلال بهذين الخبرين بالطعن فى السند، لما فى سندهما ابن الفضال و هو ضعيف معروف بفساد العقيدة، و أجيب عنه بأنهما على حسب نقل الشـيخ يكونا كذلك، و اما بحسب ما فى الكافى فهما فى أعلى مرتبة الصـحة، مع ان ضعف سنـدهما على حسب نقـل الشـيخ أيضا غير مضـر بالحجيـة على حسب ما اخترناه من حجيـة الخبر الموثوق بصـدوره، و انهما مما يوثق بهما، فإن العلامة فى الخلاصة قال:

و انـا اعتمـد على راى على بن الحسن بن الفضـال و ان كان مـذهبه فاسـدا، و عن الكلينى و النجاشـى توثيقه مع ان ضـعفه ينجبر بالشهرة، و لا معارض لهما من الاخبار، فلا محيص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۱۵۷
إلا بالأخذ بهما و العمل على طبقهما، فهذا القول هو المتعين، هذا كله فى الاعتكاف المندوب، و اما الواجب ففى المعين منه لا يجوز قطعه قطعا، و فى المطلق منه المشهور على وجوبه كالمعين، بمجرد الشروع، و لا وجه له، الا ما استدل له بوجوب الشروع فى المندوب. و الأقوى انه كالمندوب فى عدم وجوبه إلا بمضى يومين، قال فى المدارك:
و لو قيل بمساواته للمندوب فى عدم وجوب المضى فيه قبل مضى اليومين لم يكن بعيدا.

[مسألة ۶ لو نذر الاعتكاف فى أيام معينة]

مسألة ۶ لو نذر الاعتكاف فى أيام معينة و كان عليه صوم منذور أو واجب لأجل الإجارة يجوز له ان يصوم فى تلك الأيام وفاء عن النذر أو الإجارة، نعم لو نذر الاعتكاف فى أيام مع قصد كون الصوم له و لأجله لم يجز عن النذر أو الإجارة.
لما كان المعتبر فى الاعتكاف الصوم المطلق اى صوم كان، فان كان عليه صوم منذور أو واجب بالإجارة يجوز له ان يصوم فى أيام اعتكافه صوم المنذور أو الإجارة وفاء عنهما، اللهم إلا إذا نذر الاعتكاف مع الصوم الذى يصومه لأجله، حيث انه لم يخرج عن النذر أو الإجارة، فلو صام فى أيامه كذلك لم يحصل الوفاء بالنذر فى اعتكافه.

[مسألة ۷ لو نذر اعتكاف يوم أو يومين]

مسألة ۷ لو نذر اعتكاف يوم أو يومين فان قيد بعدم الزيادة بطل نذره و ان لم يقيده وجب ضم يوم أو يومين.
بطلان النذر مع تقيد المنذور باعتكاف يوم أو يومين بشرط عدم الزيادة انما هو لأجل عدم مشروعيته، مع ان المعتبر فى صحة النذر رجحان المنذور، و وجه صحته مع عدم تقيد المنذور بعدم الزيادة هو إمكان الإتيان بالمنذور فى ضمن الفرد المشتمل على الزيادة، فينعقد النذر، و يجب الإتيان بالمنذور، و حيث ان صحته متوقفة على الإتيان بالزيادة فلا جرم يجب عليه الإتيان بالزيادة مقدمة لإتيان المنذور، و لا فرق فى ذلك بين أخذ المنذور يوما أو يومين مطلقا أو مهملا، و إرجاع أخذه مهملا إلى إرجاعه
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۱۵۸
مقيدا بعدم الزيادة لكونه بمنزلته فى عدم المشروعية مما لا وجه له، بعد صحة إمكان إتيانه فى ضمن الفرد المشتمل على الزيادة و لو لم يكن المنذور على وجه الإهمال مشروعا، فاللازم عدم صحته مع الإطلاق أيضا، لأن المشروع هو اعتكاف يوم أو يومين مع الزيادة، و بعبارة أخرى مع شرط الزيادة فالمطلق اعنى لا- بشرط عن الزيادة سواء كان معها أو لم يكن لا يكون مشروعا، فالحق صحة نذره مطلقا أو مهملا عن الزيادة، لإمكان الإتيان معها، و هذا بخلاف المقيد بعدم الزيادة، إذا المأتى به معها لا ينطبق عليه المنذر و هو اليوم أو اليومان مع عدم الزيادة، و مع عدمها لا يكون مشروعا، و ان كان منذورا، لكن لا يصح نذره لعدم المشروعية.

[مسألة ۸ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام معينة أو أزيد]

مسألة ۸ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام معينة أو أزيد فاتفق كون الثالث عيدا بطل من أصله، و لا يجب عليه قضائه لعدم انعقاد نذره لكنه أحوط.

أما وجه البطلان من أصله فلان الاعتكاف لا يصح الا فى ثلاثة أيام و ما زاد، و لا فى زمان لا يصح فيه الصوم، فلا يصح فى ثلاثة أيام يكون أحدها عيدا لعدم صحة الصوم فى العيد منها، فإذا نذر اعتكافها على نحو التعيين مع الجهل بكون يوم منها عيدا لا ينعقد نذره لعدم كون المنذور مشروعا، و مع عدم انعقاده فلا يجب قضائه، لأن وجوبه يتوقف على فوت الأداء فى وقته، و مع عدم انعقاد النذر فلا فوت حتى يجب به القضاء، و وجه الاحتياط فى القضاء هو احتمال تعدد المطلوب فى النذر بتحليل نذر الأيام الثلاثة المعينة إلى نذر الاعتكاف فى ثلاثة أيام، و كون الثلاثة هى هذه الثلاثة المعينة من باب تعيين المصداق، و يحتمل ان يكون لاحتمال إيراث مصلحة من اعتكاف يومين فى الاعتكاف الثالثة موجبة لإتمامها، و لما صادف اليوم الثالث مع العيد وجب قضائه، و يحتمل ان يستفاد وجوب قضائه مما ورد فى الحائض و المريض: من وجوب القضاء عليهما بعد الطهر و البرء، و لعل هذه الاحتمالات كافية فى إبداء احتمال وجوب القضاء الموجب لحسنه، و كيف كان فطريق الاحتياط هو استئناف الثلاثة قضاء لها، لا بقضاء يوم العيد فقط إذ بتخلل العيد انفصم الاعتكاف الذى صادف أحد أيامه مع

العيد، فالاكتفاء بقضاء يوم العيد فقط يكون اعتكافا بالأقل من الثلاثة، و لا يكون مشروعا، قال فى النجاة: و الأحوط استيناف ثلاثة قضاء لها انتهى، لكن المصنف (قده) لم يتعرض لذلك.

[مسألة ٩ لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد بطل]

مسألة ٩ لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد بطل الا ان يعلم يوم قدومه قبل الفجر، و لو نذر اعتكاف ثانى قدومه صح و وجب عليه ضم آخرين.

لا يخفى ان نذر الاعتكاف يوم قدوم زيد يمكن ان يقع على وجوه، بعض منها يصح، و بعض يبطل.

منها ان ينذر الاعتكاف من ابتداء ساعة قدومه فى يوم قدومه الى انتهاء يوم الثالث منه، و هذا لا ينعقد، لكون المنذور أقل من ثلاثة أيام بقدر الساعات التى تمضى من اليوم الأول إلى ساعة قدوم زيد، و هو ليس بمشروع، لاعتبار ان لا- يكون عدد الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام، و لو أراد الناذر فى نذره ان يكون ابتداء صومه أيضا من حين شروعه فى الاعتكاف اعنى الساعة التى يقدم زيد فيها فى يوم قدومه يزداد الموجب فى عدم مشروعيته، حيث ان الصوم لا يتبعض، و الى هذا الوجه يشير صاحب الجواهر (قده) فى النجاة حيث فرع على اعتبار ان لا يكون عدد الاعتكاف أقل من الثلاثة على وجه التقييد، ثم قال نعم لو نذر من غير تقييد صح، و ضم يوما أو يومين كما لو نذر اعتكاف ثانى يوم قدوم زيد مثلا انتهى، حيث انطوى فيه عدم الصحة فيما لو نذر اعتكاف يوم قدومه، و وجه عدم صحته هو كون زمان الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام إذا كان ابتدائه من ساعة قدومه. و انتهائه أخر يوم الثالث منه، أو مع تبعيض الصوم أيضا و كل واحد منهما موجب لعدم انعقاد النذر لعدم مشروعيته.

و منها ان ينذر الاعتكاف فى يوم وروده من أول الفجر إلى أخر يوم الثالث، و يصوم من أول الفجر أيضا، و هذا النذر ينعقد لرجحان متعلقة، فمع العلم التفصيلى

بيوم وروده ينوى الاعتكاف و الصوم من أول طلوع فجره، و لو علم به إجمالا- و تردد بين أطراف محصورة يجب الاحتياط بالشروع فيه من أول يوم من أطرافه المحتمل لقاعدة العلم الإجمالى فى التدريجيات حسبما فصل فى الأصول، و أشير إليها فى بعض مواضع هذا الكتاب.

و منها ان ينذر الاعتكاف فى يوم وروده من أول ساعة وروده الى ان يكمل ثلاثة أيام بالتلفيق مع صوم اليومين اللذين يقع

الاعتكاف فى بعضهما من أول الاعتكاف و أخره بالتمام، و ينعقد هذا النذر لرجحان متعلقة بناء على جواز التلفيق كما تقدم و مع العلم التفصيلى بيوم وروده ينوى صومه من أول فجره، لان الصوم لا يتبعض، و ينوى اعتكافه من حين قدوم زيد، و مع العلم الإجمالى به و كون المعلوم فى أطراف محصورة يفعل ذلك فى أول محتملاته، فتبين مما ذكرناه ان الحكم الكلى بعدم الانعقاد لا يصح فى جميع الوجوه المحتملة فى تلك المسألة، و انه لا ينعقد فى بعضها، و ينعقد فى البعض الأخر و ان الغرض من ذكر هذه المسألة فى المتن على ما يظهر من المراجعة إلى النجاة هو بيان ما لا ينعقد النذر فيه من هذه الوجوه، لكون المنذور هو أقل من ثلاثة أيام، و انه لا يكون مشروعا هذا ما سنح لى فى شرح هذه المسألة و اللّه العالم. و لو نذر اعتكاف ثانى يوم قدمه صح، إذا لم يكن المنذور مقيدا بشرط عدم الزيادة، و وجب عليه ضم يومين آخرين لتوقف تحقق المنذور عليه.

[مسألة ۱۰ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام]

مسألة ۱۰ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام من دون الليلتين المتوسطتين لم ينعقد.

يعنى إذا كان المنذور هو الأيام الثلاثة المقيدة بعدم كونها مع الليلتين المتوسطين، و وجه عدم انعقاده عدم مشروعية المنذور لأجل خلو الليلتين عن الاعتكاف مع اعتبار الاعتكاف فيهما لأجل التتابع كما سبق، و اما إذا كان المنذور هو الأيام الثلاثة لا بشرط عن الليلتين المتوسطين فينعقد النذر، و يجب الإتيان بالاعتكاف فى التمام، غاية الأمر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۶۱

كون ما عدا الليلتين واجبا بالنذر، و كون الاعتكاف فى الليلتين واجبا لتوقف المنذور عليه، فيجب ضم اعتكافهما إليه.

[مسألة ۱۱ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام أو أزيد]

مسألة ۱۱ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام أو أزيد لم يجب إدخال الليلة الأولى فيه بخلاف ما إذا نذر اعتكاف شهر فإن الليلة الأولى جزء من الشهر.

الغرض من ذكر هذه المسألة هو بيان الفرق بين ما إذا كان المنذور عنوان ثلاثة أيام، أو عنوان الشهر، بعدم دخول الليلة الاولى فى الأول، و دخولها فى الأخير، و ذلك لخروجها عما يصدق عليه الأيام الثلاثة، و لأجل ذلك قلنا بعدم دخولها فى أقل ما يعتبر فى الاعتكاف من العدد، و دخولها فيما يصدق عليه الشهر إذا الشهر عبارة عن ابتداء الليلة الأولى التى يطلع فيها القمر إلى أول ليلة يرى فيها القمر فى شهر بعده، فالليلة داخلة فى الشهر، فتدخل فى المنذور، و خارجة عن الأيام الثلاثة فلا يتعلق بها.

و لا يتوقف تحقق المنذور على اعتكافها لكى يجب اعتكافها مقدمة لتحقق المنذور.

[مسألة ۱۲ لو نذر اعتكاف شهر يجزيه ما بين الهلالين]

مسألة ۱۲ لو نذر اعتكاف شهر يجزيه ما بين الهلالين و ان كان ناقصا، و لو كان مراده مقدار شهر وجب ثلاثون يوما.

لو نذر اعتكاف شهر معين أو غير معين يجزيه ما بين الهلالين، سواء كان تاما، أو ناقصا، اما فى المعين فظاهر، حيث ان المنذور هو اعتكاف شهر رجب مثلا أو اعتكاف هذا الشهر، و اما فى غير المعين فلانسباق الشهر الهلالى منه، و فى الاجتزاء منه بالشهر العددى أعنى ثلاثين يوما من غير الشهر الهلالى وجهان: من صدق الامتثال بكل منهما عرفا: و من الانصراف إلى الهلالى دون العددى، و لعل الأخير أظهر، و لو كان مراده الشهر العددى يتعين عليه ثلاثون يوما، و ذلك لانصراف مقدار الشهر الى الشهر

الکامل و هو ثلاثون، و لو شرع فی الأول الشهر الهلالی و کان ناقصا وجب تکمیله بیوم أخر من الشهر الذی بعده حتی یتم ثلاثون.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۱۶۲

[مسألة ۱۳ لو نذر اعتکاف شهر وجب التتابع]

مسألة ۱۳ لو نذر اعتکاف شهر وجب التتابع، و اما لو نذر مقدار الشهر جاز له التفریق ثلاثة ثلاثة الی ان یکمل ثلاثون یوما، بل یبعد جواز التفریق یوما فیوما و یضم الی کل واحد یومین آخرین، بل الأمر کذلک فی کل مورد لم یکن المنساق منه هو التتابع.

الفرق بین الشهر و بین مقداره هو بتتابع إجزاء الأول، فیکون نذر اعتکافه راجعا الی نذر اعتکاف اجزائه المتتابعة، و یعبر عنه بکون التتابع شرطا فی المنذور معنی، کما سیجیء فی المسألة اللاحقة، و هذا بخلاف مقدار الشهر، فإنه لیس فیه ما یدل علی أخذ التتابع فی المنذور لا لفظا و لا معنی، و علی هذا یجب التتابع فیما لو نذر اعتکاف شهر سواء کان معینا أو غیر معین، و لا یجب فیما لو نذر اعتکاف ثلاثین یوما، و جاز له التفریق ثلاثة ثلاثة الی ان یتم الثلاثین، لتحقق الامتثال بالتفریق کما یتحقق بالتتابع، و انما قلنا له التفریق ثلاثة ثلاثة لأن الثلاثة أقل مدة یسوغ الاعتکاف فیها، و فی جواز تفریقه یوما فیوما بضم یومین آخرین بکل یوم منه سواء کان الیومان الآخران مندوبین أو واجبین بغیر النذر وجهان، و استقرب العلامة فی التذکرة و المنتهی جوازه، قال (قده) فی التذکرة: و هل یجوز التفریق یوما فیوما بان یعتکف یوما من نذره ثم یضم الیه یومین مندوبین الأقرب الجواز کما لو نذر ان یعتکف یوما و سکت عن الزیادة و عدمها، فان علیه الإتیان بذلک الیوم و یضم الیه یومین آخرین، فحینئذ إذا نذر ان یعتکف ثلاثة أیام فاعتکف یوما عن النذر و ضم الیه آخرین لا عنه بل تبرع بهما ثم اعتکف یوما أخر عن النذر و ضم الیه آخرین ثم اعتکف ثالثا عن النذر و ضم الیه آخرین جاز سواء تابع التسعة أو فرقها انتهی، و اختاره فی الحدائق قال:

و هو جید، و استظهر بعض عدم الجواز، نظر الی ان المنساق من هذه الألفاظ اعنی لفظة ثلاثین أو عشرة أو ثلاثة أیام فی المقام هو المتوالی منها لأجل إضافة الاعتکاف إلیها الذی هو الظاهر فی المتتابع منه، فیکون کالقرینة المحفوفة بالکلام الموجب لانصراف اللفظ الیه المانع عن التمسک بإطلاقه، و هذا الأخیر لا یخلو عن القرب،

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۱۶۳

و علیه فالأولی عدم الإتیان متفرقا علی نحو ما ذکره فی التذکرة و اللّه العالم.

[مسألة ۱۴ لو نذر الاعتکاف شهرا أو زمانا علی وجه التتابع]

مسألة ۱۴ لو نذر الاعتکاف شهرا أو زمانا علی وجه التتابع سواء شرطه لفظا، أو کان المنساق منه ذلک، فأخل بیوم أو أزید بطل، و ان کان ما مضی ثلاثة فصاعدا و استأنف أخر مع مراعاة التتابع فیه و ان کان معینا و قد أخل بیوم أو أزید وجب قضائه، و الأحوط التتابع فیه أیضا و ان بقی شیء من ذلک الزمان بعد فالأحوط ابتداء القضاء منه.

فی هذه المسألة أمور (الأول): نذر الاعتکاف شهرا أو زمانا کعشر الأخیر من شهر رمضان، أو أیام البیض منه، أو من شهر رجب مثلا علی وجه التتابع اما یکون باشتراط التتابع لفظا، أو یکون بحصول التتابع معنی، و المراد من التتابع لفظا ان یکون مدلولا علیه بلفظ التتابع أو ما یؤدی مؤداه کأن یقول للّه علی ان اعتکف ثلاثة أیام متتابعا، و من التتابع معنی ما یکون مدلولا بالالتزام کنذر

اعتکاف شهر رجب أو شهر رمضان، حيث ان المنذور لا يتحقق الا بالتتابع. (الثانى): إذا أخل بيوم أو أزيد فى النذر المطلق اعنى ما لم يتعين المنذور بوقت معين كما إذا نذر اعتکاف ثلاثة أيام من غير تحديدها بهذه الثلاثة أو هذه بطل، و يجب عليه الاستيناف، سواء کان الإخلال قبل إکمال ثلاثة أيام منه فيما إذا کان المنذور أکثر منها، أو بعده و ذلک لأن ما مضى منه قبل الإخلال يبطل لو کان أقل من الثلاثة، لعدم صحة الاعتکاف فى زمان أقل من الثلاثة، و لاعتبار التتابع فى منذورة و لو کان ثلاثة أيام أو أزيد فلاعتبار التتابع فيما مضى منه قبل الإخلال و لا ينطبق على المنذور و يجب عليه الإتيان بالمنذور لمکان النذر، و وجوب الوفاء به، و ما يأتى به مستأنفا لا يکون قضاء بل هو نفس المنذور لعدم تحديده بوقت معين ليکون فعل الشىء فى خارج وقته حتى يصدق عليه القضاء و هذا ظاهر. (الثالث):

إذا کان الإخلال بيوم أو أزيد فى النذر المعين فلا إشکال فى وجوب قضائه بناء على وجوب قضاء المنذور، انما الکلام فى انه يجب قضاء تمام المنذور مما اتى به قبل الإخلال، و مما أخل به، و مما يبقى منه بعد الإخلال مطلقا، أو يجوز الاقتصار على قضاء ما

أخل به مع ما بعده، و لا يجب الاستيناف بإعادة ما اتى به قبل الإخلال مطلقا، أو يفصل بين ما إذا کان الدال على التتابع هو اشتراطه لفظا، أو کان مدلولا عليه بالالتزام بلزوم الاستيناف و الإتيان بتمام المنذور فى الأول دون الأخير وجوه، بل أقوال، المحکى عن المبسوط و غيره هو الأول، و استدل له بعدم الإتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعا، و لو بسبب النذر الذى لم يخرج من عهدته بذلک، و المحکى عن المختلف و المسالک هو الثانى، قال فى المختلف بعد نقل القول الأول عن المبسوط و لقائل أن يقول: لا يجب الاستيناف و ان وجب عليه الإتمام متتابعا و کفارة النذر لأن الأيام التى اعتکفها متتابعة وقعت على الوجه المأمور به فيخرج بها عن العهدة، و لا يجب عليها استينافها، لأن غيرها لم يتناوله النذر بخلاف ما إذا أطلق و شرط التتابع فإنه هنا يجب الاستيناف لأنه أخل بصفة النذر فوجب عليه استينافه من رأس، بخلاف صورة النزاع، و الفرق بينهما تعين الزمان هناک، و إطلاقه هنا، فکل صوم متتابع و اى زمان کان مع الإطلاق يصح ان يجعله المنذور، اما مع التعيين فلا يمکنه البدلية انتهى، و ارتضاه صاحب المدارک (قده) بعد نقله و قال، و هو جيد و قال فى المسالک: و الأصح انه يأتى بما بقى من الأيام و يقضى ما أهمل و ما مضى ان قصر عن ثلاثة و الا فلا.

و المصرح به فى الشرائع و المحکى عن الدروس هو الثالث، قال فى الشرائع:

و لو نذر اعتکاف أيام معينة ثم خرج قبل إکمالها بطل الجميع ان شرط التتابع، و يستأنف، قال فى المسالک فى شرح هذه العبارة: المراد بالتعيين حصرها فى زمان معين کالعشرة الاولى من رجب، و قد عرفت ان مثل ذلک يقتضى التتابع معنى، فقوله:

ان شرط التتابع يريد به شرطه لفظا مع کونه متتابعا معنى انتهى، و مثله ما فى المدارک الا انه أورد عليه فى طى ما أفاده فى شرح الفرع الأول من الفروع التى ذکرها فى الشرائع فى طى ذکر الشرط السادس بقوله: الأصح عدم بطلان ما فعل إذا کان ثلاثة فصاعدا مع التلفظ بالتتابع و بدونه، إذ المفروض تعيين الزمان، و قد عرفت ان التلفظ

بالتتابع لا يقيد مع تعيين الزمان الا مجرد التأکيد لإفادة التعيين التتابع المعنوى انتهى ما فى المدارک، و هذا الثالث هو مختار صاحب الجواهر أيضا، قال (قده) بعد ان استظهر التفصيل عن عبارة الشرائع و نسبه الى صريح الدروس قال: و هو کذلک ضرورة کون التتابع فيه کالتتابع فى شهر رمضان لأنه يعنى ان الخلل فى أثنائه لا يفسد ما سبق و لا ينافى ما يأتى، و انما يجب قضائه نفسه انتهى، و کأنه (قده) يريد ان يفرق بين التتابع معنى و لفظا بکون الأول من قبيل التتابع المعتبر فى شهر رمضان، حيث

ان صوم كل يوم منه واجب مستقل ثبوتا و سقوطا، فالإخلال بيوم منه لا يفسد ما سبق و لا ينافى ما يأتى، و الشرط اللفظى من قبيل التتابع المعتبر فى أقل ما يعتبر فى الاعتكاف من الزمان و هو ثلاثة أيام، حيث ان الإخلال بيوم يبطل الجميع، و ما ذكره من الفرق غير ظاهر، بل الفرق بين نحوى اشتراط التتابع هو بقصد الناذر حين النذر، فان نوى النحو الأول يقع النذر كذلك، و لو لم يشترط التتابع لفظا، و لو نوى النحو الثانى يقع على ما نوى، و لو اكتفى بما يدل على اشتراط التتابع معنى و لم يشترطه لفظا، فالمدار على ما قصده، فان علم فهو، و مع الشك فيه يأتى حكمه فى الأمر الآتى.

فالحق انه مع إحراز قصده التتابع المعتبر فى الأيام الثلاثة إذا أخل بيوم أو أزيد هو وجوب قضاء الجميع مما سبق و ما أخل به و ما يأتى بمعنى استيناف الاعتكاف، و حيث انه لا يقع فى وقته المعين بالنذر فيكون فعل الشىء فى خارج وقته و يكون قضاء، و يصح ان يعبر عنه بالقضاء، و حيث انه استيناف لما يعتبر فيه التتابع فالأحوط التتابع فيه أيضا، و حيث ان ما بقى من الوقت مما عين فيه الاعتكاف بالنذر فالأحوط ابتداء القضاء منه. (الأمر الرابع) لو علم الناذر بأنه قصد التتابع بأحد نحويه من التتابع المعتبر فى أيام شهر رمضان، أو فى الأيام الثلاثة من الاعتكاف، و شك فى كونه على النحو الأول، أو الأخير، أو علم بأنه قصد التتابع فى الجملة من دون قصد احد نحويه، فهل الواجب ترتيب آثار تتابع المعتبر فى الأيام الثلاثة بالإخلال بيوم منه أو أزيد بقضاء الجميع؟ أو يصح الاكتفاء بترتيب آثار تتابع المعتبر فى شهر رمضان بقضاء ما أخل به وجهان مبنيان على ان المقام من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر، أو بين التعيين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۶۶

و التخيير، فعلى الأول فيرجع الى البراءة، و على الثانى إلى قاعدة الاشتغال بناء على كونها المرجع فى الدوران بين التعيين و التخيير. و الأقوى هو التفصيل بين ما إذا علم الناذر انه قصد أحد نحوى التتابع و شك فى كونه هو التتابع فى أيام شهر رمضان، أو التتابع المعتبر فى الأيام الثلاثة فى الاعتكاف، و بين ما إذا علم بعدم قصد احد النحوين من التتابع، بل انما تعلق قصده بالتتابع فى الجملة بلا قصد أحد نوعيه أصلا بالرجوع الى الاشتغال فى الأول، فيحتاط بقضاء الجميع عند الإخلال بيوم من الاعتكاف أو أزيد للعلم إجمالا- باشتغال ذمته بأحد نحوى التتابع، و يكون اللازم عليه تحصيل العلم بالفراغ، و لا يحصل العلم به الا بقضاء الجميع مما مضى، و ما أخل به، و ما بعده، و فى الثانى يكتفى بقضاء ما أخل به بعد الفراغ عن إتيان ما بقى من الوقت بعد الإخلال، ضرورة انه يعلم بعدم تعلق قصده فى الاعتكاف فى الشهر الذى تعلق نذره به بإتيانه متتابعا على نحو التتابع المعتبر فى الأيام الثلاثة، فلا موجب لقضاء الجميع عليه لا بجعل تشريعى فى أصل الشرع، و لا بجعل الناذر على نفسه فى نذره، فحينئذ لا يضر الفصل بين الأيام بتخلل ترك الاعتكاف فى يوم أو أزيد بصحة ما مضى منه قبل الإخلال كما فى صوم شهر رمضان من غير فرق فى ذلك بين ان يكون قصد الإجمالى للتتابع باشتراطه لفظا أو معنى.

[مسألة ۱۵ لو نذر اعتكاف أربعة أيام فأخل بالرابع]

مسألة ۱۵ لو نذر اعتكاف أربعة أيام فأخل بالرابع و لم يشترط التتابع و لا كان منساقا من نذره وجب قضاء ذلك اليوم و ضم يومين آخرين، و الاولى جعل المقضى أول الثلاثة و ان كان مختارا فى جعله أيا منها شاء.

إذا نذر اعتكاف أربعة أيام، فاما ان يقصد الأربعة المتتالية نحو تتابع الأيام الثلاثة سواء اشترطه لفظا أو معنى، أو لا يقصد تتابعها كذلك سواء قصده على نحو التتابع فى أيام شهر رمضان أم لا، فعلى الأول إذا أخل باليوم الرابع يجب استيناف الاعتكاف فى غير المعين منه، و قضائه فى المعين كما مر فى المسألة المتقدمة، و على الثانى يجب قضاء اليوم الرابع، و حيث ان الاعتكاف لا يكون أقل من الثلاثة و صار اليوم الذى يأتى قضاء عن اليوم الرابع منفصلا عن الثلاثة الأولى بالإخلال فى اليوم الرابع احتيج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۱۶۷

الى ضم يومين الى اليوم الذى يأتى بالقضاء عن اليوم الذى أخل باعتكافه، و هل يتخير فى جعل اليوم الواجب عليه هو اليوم الأول أو الثانى أو الأخير، أو يتعين اليوم الأول له (وجهان) من صلاحية كل واحد من الأيام الثلاثة لأن يجعله اليوم الواجب عليه بالنذر، و عدم الدليل على تعيين أحدها، و لاستلزام جعل اليوم الأخير واجبا لندبية الأولين و لا يجوز التطوع بالصوم لمن عليه الصوم الواجب، و ان اليوم الثالث يصير واجبا بمضى اليومين الأولين فلا يجزى عن الواجب عليه بالنذر لعدم جواز التداخل فيما لم يرد دليل على جوازه. و الأقوى هو التخيير لفساد الوجه الأخير بوجهيه، اما استلزام جعل اليوم الثالث هو الواجب عليه بالنذر لندبية اليومين الأولين ففيه أولا منع الاستلزام لكونهما مقدمة للصوم الواجب فيصير ان واجبا بالوجوب المقدمى، و ثانيا بالمنع عن عدم جواز التطوع بالصوم لمن عليه الصوم الواجب بالنذر و انما الممنوع عن التطوع به هو من فى ذمته قضاء شهر رمضان لا مطلق الواجب كما تقدم فى فصل شرائط صحة الصوم، و اما صيرورة اليوم الثالث واجبا بمضى اليومين الأولين ندبا فلا يجزى عن الواجب عليه بالنذر لعدم الدليل على جواز التداخل فيه، ففيه ان غاية ما يستفاد من الأدلة الشرعية كما فى المدارك هو ان من اعتكف يومين يتعين عليه اعتكاف الثالث، و هو لا ينافى وجوبه من جهة أخرى.

أقول: و ما أفاده فى المدارك جيد كما يظهر من صحة الاعتكاف فى شهر رمضان، فان اليوم الثالث منه يصير واجبا بمضى اليومين الأولين منه فلا يجوز الإخلال به مع انه يجب صومه لشهر رمضان، بل إذا نذر فى الاعتكاف فى شهر رمضان يصير اليوم الثالث منه واجبا بالنذر، و بكونه ثالث أيام الاعتكاف و بكونه من شهر رمضان و يصير واجبا مؤكدا بتأكد ملاكه لاجتماع الملاكات الثلاث و ان لم يجتمع الوجوبات لاستحالته، لكونه من باب اجتماع الأمثال المحال كاستحالة اجتماع الأضداد.

ثم ان صاحب المدارك (قده) ذكر ان جمعا من المتأخرين ذكروا ان الزائد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۱۶۸

على الواجب أصالة ان تأخر عن الواجب لم يقع الا واجبا، و ان تقدم جاز ان ينوى به الوجوب من باب مقدمة الواجب و الندب لعدم تعين الزمان له.

ثم قال: و قد يشكل إذا كان الواجب يوما واحدا، فان اعتكاف اليومين بنية الندب يوجب الثالث، و لا يكون مجزيا عما فى ذمته، و أيضا فإن الاعتكاف يتضمن الصوم و هو لا- يقع مندوبا ممن فى ذمته واجب، و ظاهر هذا الاشكال هو الاشكال على قول القائلين بأنه عند تقدم الزائد على الواجب أصالة جاز ان ينوى به الندب لعدم تعين الزمان له، مع ان كلامهم من صدره الى ذيله لا يخلو عن الإشكال، أما قولهم الزائد على الواجب أصالة ان تأخر عن الواجب لم يقع الا واجبا ففيه انه يتم فيما إذا كان الزائد عن الواجب المتأخر عنه هو اليوم الثالث باختيار اليوم الثانى لكونه واجبا بالنذر حيث ان اليوم الثالث من الاعتكاف لا يقع الا واجبا، و إذا اختار اليوم الأول للواجب بالأصالة فلا موجب لليوم الثانى، بل يمكن إيقاعه على صفة الندب كما إذا كان مقدما على الواجب بالنذر، فقولهم ان الزائد على الواجب أصالة ان تأخر عن الواجب لم يقع الا واجبا بإطلاقه باطل.

و اما قولهم انه ان تقدم الزائد على الواجب بالأصالة جاز ان ينوى به الوجوب من باب المقدمة، و الندب لعدم تعين الزمان له ففيه انه مع كونه مقدمة للواجب لا يبقى على صفة الندبية الفعلية لكى ينوى الندب، اللهم ان يراد بالندبية الأصلية التى كان عليها لو لا مقدميته للواجب، فالحق عدم الفرق فى اليومين الزائدين على الواجب بالنذر فى كونهما واجبين بالوجوب المقدمى بين كونهما متقدمين على الواجب الأصلى، أو متأخرين عنه أو كانا مختلفين فى التقدم بجعل الواجب الأصلى هو اليوم الثانى، و فى جميع ذلك يكون اليومان المنضمان واجبين بالوجوب المقدمى، غاية الأمر ما يكون مقدما يكون من قبيل الشرط المتقدم لصحة الواجب الأصلى بالنذر، و ما يكون متأخرا يكون من قبيل الشرط المتأخر، هذا ما عندى فى المقام.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۱۶۹
و قال فی الجواهر: و لو أراد زوال الإشكال الأول من أصله (يعنی اشكال صيرورة اليوم الثالث إذا نوى به الوجوب الأصلى واجبا بمضى يومين فلا يبرء به الذمة عن الواجب) نوى بالأول الندب، و يجعل ما فی ذمته وسطا على انهما واجبان من باب المقدمة فلا إشكال حينئذ من هذه الجهة انتهى.
أقول: و لا ينحصر دفع الإشكال الأول بجعل اليوم الوسط ما فی ذمته، بل يندفع بجعل اليوم الأول ما فی ذمته أيضا، بل لعل جعله اولى، حيث انه بالقصد الاولى، و يأتی بما فی ذمته فی اليوم الأول، و حيث ان صحته يتوقف على ضم يومين آخرين اليه فيأتی بعد اليوم الأول بهما تحصيلا لتفريغ ذمته عما تشتغل به، حيث انه لا- يحصل الا بضم اليومين اليه، و من ذلك يظهر مقدمية اليومين لتفريغ الذمة عما تشتغل به من غير فرق بين الإتيان بهما مقدما أو مؤخرا عن الواجب بالنذر، أو بالتفريق، لكن فی المستمسک ما يظهر منه منع مقدمية اليومين للواجب بالنذر، قال: دامت بركاته إذا فرض انه لا يشرع الاعتكاف أقل من ثلاثة، و انه يجب قضاء اليوم الفائت كان ذلک، دالا- على وجوب الضم فيكون المنضم واجبا، و لا- وجه لكونه مندوبا لا- ذاتا لعدم مشروعية أقل من ثلاثة، و لا عرضا كما هو واضح، و لا واجبا من باب المقدمية إذ لا مقدمية بين اليوم و اليومين، فإنها جميعا اعتكاف واحد، و لو لا وجوب الفضاء لكان مندوبا لكن لوجوب القضاء صار الجميع واجبا واحد انفسيا لا مقدميا، و من ذلک تعرف الإشكال فی كلمات الجماعة انتهى. أقول: أكثر ما افاده حق، انما الكلام فی قوله: و لا واجبا من باب المقدمية، و قوله: و لكن لوجوب القضاء صار الجميع واجبا واحد انفسيا لا مقدميا، فان فيه ان الجميع و ان صار واجبا واحدا لكنه لما ذكره من عدم مشروعية الاعتكاف أقل من ثلاثة و وجوب قضاء اليوم الفائت صار بعض من هذا الاعتكاف الواحد واجبا لمكان وجوب قضاء اليوم الفائت، و بعض منه واجبا لتوقف صحة ما وجب قضائه على إتيانه و هو اليومين، فهذا الواحد الواجب وجوب بعض منه أصلى نفسی وجب بالنذر، و وجوب بعض منه غيرى مقدمی وجب لتوقف صحة الواجب بالنذر على إتيانه، و لعل ما ذكرناه
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۱۷۰
ظاهر لا ينبغی التأمل فيه، و منه تعرف عدم الإشكال فی كلمات الجماعة و لا يحتاج الى الأمر بالتأمل و اللّه العالم.

[مسألة ۱۶ لو نذر اعتكاف خمسة أيام وجب ان يضم إليها سادسا]

مسألة ۱۶ لو نذر اعتكاف خمسة أيام وجب ان يضم إليها سادسا سواء تابع أو فرق بين الثلاثين.
لو نذر اعتكاف خمسة أيام وجب ان يضم إليها اليوم السادس بناء على وجوب كل يوم ثالث من كل ثلاثة سواء كان هو اليوم السادس الذى هو ثالث الثلاثة الثانية، و دل على وجوبه صحيح ابى عبيدة عن الباقر عليه السّلام حسبما مر، أو اليوم التاسع الذى هو ثالث الثلاثة الثلاثة، و هكذا كل ثالث من كل ثلاثة لعدم القائل بالفرق بينها و بين السادس الذى هو الثالث من الثلاثة الثانية، و لا فرق فی ذلک فی الاعتكاف المندوب بين ما إذا نوى فی أول الاعتكاف اعتكاف خمسة أيام، أو فصل بين الثلاثة الاولى و بين الرابع و الخامس بالنية كما انه لا إشكال فی وجوب ضم السادس إذا فصل بينهما و بين الاعتكاف فی الثلاثة الأولى بالنية، كما إذا نذر اعتكاف ثلاثة أيام ثم نذر الرابع و الخامس، إذ الرابع و الخامس حينئذ اعتكاف أخر منفصل عن الثلاثة الأولى يجب الثالث منه بعد مضى يومين منه، و اما لو نذر اعتكاف خمسة لا بشرط عن عدم الزيادة فنوى كذلک أيضا ففی وجوب ضم السادس اليه و عدمه قولان، و المعروف هو الوجوب، و نسب عدم وجوبه فی الروضة إلى القيل، و قال بأنه مال اليه المصنف (يعنی الشهيد- قده) فی بعض تحقيقاته، و الفرق بين الرابع و الخامس فی المندوب و بينهما فی الواجب انهما فی المندوب منفصلان عن الثالث شرعا، و لما كان أقله ثلاثة كان الثالث هو المتمم للمشروع بخلاف الواجب فإن الخمسة فعل

واحد واجب متصل شرعا انتهى، و لا يخفى ما فيه لان وجوب الخمسة و صيرورتها فعلا واجبا متصلا شرعا انما هو بسبب النذر، و هو اى وجوبه بالنذر يتوقف على مشروعيته، و المفروض ان المشروع منه هو ما يتعقب بالسادس، حيث انه يجب كل ثالث من كل ثلاثة بمضى اليومين منها فما هو المنذور هو الخمسة التى يتعقبها

السادس، فلا بد من ان ينضم إليها السادس وفاء بالنذر، و لا يصح الاكتفاء بالخمسة فقط حيث انها لا تكون مشروعة.

[مسألة ۱۷ لو نذر زمانا معينا]

مسألة ۱۷ لو نذر زمانا معينا شهرا أو غيره و تركه نسيانا أو عصيانا أو اضطرارا وجب قضائه و لو غمت الشهور فلم يتعين عنده ذلك المعين عمل بالظن و مع عدمه يتخير بين موارد الاحتمال.

فى هذه المسألة أمران (الأول) يجب قضاء ما وجب من الاعتكاف بالنذر المعين فيما إذا نذره فى زمان معين فتركه نسيانا أو عصيانا أو اضطرارا، و قد ادعى نفى الخلاف فى وجوب قضائه، و فى المدارك ان وجوب قضائه مقطوع به فى كلام الأصحاب، و يستدل له مضافا الى الإجماع المذكور.

بالمرسل المروى عنهم عليه السّلام من فاته فريضة فليقضها كما فاته، بناء على عموم لفظة (فريضة) و شموله للاعتكاف الواجب، و عدم انصرافها إلى فريضة اليومية.

و قولهم عليه السّلام اقض ما فات كما فات.

و بان الاعتكاف مشتمل على الصوم الذى قد ثبت القضاء فى ترك الواجب منه، و بأنه قد ثبت القضاء فى الحائض و المريض بالنص مع عدم القول بالفصل بينهما و بين غيرهما.

ففى صحيح ابن الحجاج عن الصادق عليه السّلام إذا مرض المعتكف أو طمثت المرأة المعتكفة فإنه يأتى بيته ثم يعيد إذا برء.

و خبر ابى بصير عنه عليه السّلام فى المعتكفة إذا طمثت ترجع الى بيتها فإذا طهرت رجعت فقضت ما عليها. هذا و لو تم الإجماع على وجوب قضائه فهو، و الا ففى إثبات الوجوب بما ذكر من الأدلة تأمل، أما المرسلان فبما فيهما من الإرسال و ضعف الدلالة

حيث انهما فى مقام بيان كيفية قضاء ما فات، و انه يقضى كما فات من القصر و التمام و الجهر و الإخفات لا انه يجب قضاء كلما فات مع انسباق اليومية من الفريضة فى قوله عليه السّلام: من فاته فريضة، فلا يشمل كل فرض، مع انه لو سلم شموله لكل فرض فإنما يشمل ما كان فرضا بالأصل كصوم شهر رمضان لا ما يعرضه الفرض بالنذر و نحوه، و اما اشتمال الاعتكاف على الصوم فلما فى وجوب قضاء كل صوم واجب أولا، و لان وجوب قضاء صومه الواجب لا يقتضى وجوب قضاء الاعتكاف ثانيا، و النص الدال على وجوب القضاء على الحائض و المريض بعد الطهر و البرء لا يدل على عموم وجوب القضاء فى فوت الأداء نسيانا أو عصيانا أو اضطرارا، لاحتمال ان تكون فى الحيض و المرض خصوصية توجب وجوب القضاء عند فوت الأداء بهما، و مع ذاك الاحتمال لا يصح التعدى عنهما الى كل فوت. اللهم الا بالتمسك بعدم الفصل و هو غير ثابت، الا ان الإجماع مؤيدا بتلك الأدلة كاف فى إثبات وجوبه و اللّه العالم. (الثانى) المحكى عن الشهيد انه لو غمت عليه الشهور و لم يعلم بالشهر الذى نذر فيه الاعتكاف تعيينا توخى و يحصل الظن به و يعمل بما ظن، و اعترض عليه بأنه لا دليل على اعتبار الظن فى المقام، و قياسه على من غمت عليه الشهور فى صوم شهر رمضان مع الفارق، حيث انه قد ورد الدليل على اعتبار الظن فيه دون المقام، لكن الأقوى صحة ما قاله الشهيد (قده) و ذلك بإجراء دليل انسداد فى كلا المقامين تقدم تقريبه فى الصوم، فلا نعيده، و مع عدم

الظن يتخير بين موارد الاحتمال لحصول الموافقة الاحتمالية به، فلا يجوز تركها الموجب للقطع بالمخالفة.

[مسألة ۱۸ يعتبر فى الاعتكاف الواحد وحدة المسجد]

مسألة ۱۸ يعتبر فى الاعتكاف الواحد وحدة المسجد، فلا يجوز ان يجعله فى مسجدين سواء كانا متصلين، أو منفصلين، نعم لو كانا متصلين على وجه يعد مسجدا واحدا فلا مانع.

يعتبر فى الاعتكاف الواحد وحدة المسجد، لظهور الأدلة فى اعتبار وحدته كما يظهر بالتدبر فى قوله عليه السّلام فى صحيح الحلبى: لا اعتكاف الا بصوم فى مسجد الجامع،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۷۳

و نحو ذلك، و حمل المسجد الجامع على الجنس بعيد فى الغاية، و قد حكى عن المنتهى انه لو فصل الجامع الذى يجوز الاعتكاف فيه بحاجز جاز ان يعتكف بكل منهما لانه بعضه، و ليس له ان يخرج عن أحدهما إلا لضرورة أو حاجة من حر أو برد أو غير ذلك.

اما لو كان احد الموضعين ملاصقا بالاخر بحيث لا يحتاج إلى المشى فى غيره لجاز ان يخرج من أحدهما إلى الأخر انتهى، و عن بغية فقيه عصره جواز التشريك فى مسجدين متصلين بالباب، و الأقوى تحديد الجواز بما يصدق الوحدة العرفية على المتصلين بحيث يصدق عليهما انهما مسجد واحد كالقسمة الجنوبية من المسجد السلطانى فى الطهران و ما يشبهه المشتمل على وسط محفوف بحاشيتين حيث انه مع حاشيتيه مسجد واحد و مسجد الكوفة حيث انه من أول ما يدخل فيه من بابه إلى أخره من صحنه و حجراته و جانبه الجنوبى كلها مسجد واحد، و اما فى مثل المسجد السلطانى بالنسبة جانبه الجنوبى و الشمالى اللذين يتوسطهما الصحن الخارج عن المسجد ففى التشريك فيهما فى اعتكاف واحد اشكال، و لعل الأقوى عدم جوازه، لكونهما غير متلاصقين يحتاج الخروج عن أحدهما و الدخول فى الأخر إلى المشى فى خارج المسجد اعنى صحنه الذى لم يوقف مسجدا، و هذا بخلاف مثل مسجد الكوفة الذى صحنه و كلما فى داخل بابه مسجد الكوفة.

[مسألة ۱۹ لو اعتكف فى مسجد ثم اتفق مانع من إتمامه فيه]

مسألة ۱۹ لو اعتكف فى مسجد ثم اتفق مانع من إتمامه فيه من خوف أو هدم أو نحو ذلك بطل و وجب استينافه أو قضائه ان كان واجبا فى مسجد أخر أو ذلك المسجد إذا ارتفع عنه المانع و ليس له البناء سواء كان فى مسجد أخر أو ذلك المسجد بعد رفع المانع.

قال فى الجواهر و لو تعذر إتمام اللبث فى المكان الذى اعتكف فيه لخروجه عن قابلية اللبث فيه بأحد الأسباب احتمل الاكتفاء باللبث فى غيره بل ربما قيل به و هو مشكل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۷۴

و لو زال المانع احتمل البناء و الأقوى الاستيناف مع فرض الوجوب.

أقول لا وجه لاحتمال البناء فى مسجد أخر بعد اعتبار وحدة المكان من الدليل و اما البناء فيه فمع طول المدة و محو صورة الاعتكاف بحيث لا يعد ما مضى منه قبل الخروج مع ما يأتى منه بعده اعتكافا واحدا فكذلك و اما مع قصر زمان الخروج و صدق الوحدة على المكث الحاصل قبل الخروج مع ما يحصل منه بعده فالحق جوازه لكونه من الخروج الضرورى الذى لا يضر

بصحة اعتكافه بل لعل هذا اولى من الخروج لما رخص فيه فتكون صحة البناء فيه بالطريق الاولى.

[مسألة ۲۰ سطح المسجد و سردابه و محرابه منه]

مسألة ۲۰ سطح المسجد و سردابه و محرابه منه ما لم يعلم خروجها و كذا مضافاته إذا جعل جزء منه كما لو وسع فيه.
قال في الجواهر و يلحق بالمساجد حيطانها التى من جانبها و آبارها و سطوحها و منائرها و منابرها و محاريبها و سراديبها كبيت الطشت فى الكوفة و نحو ذلك مما هو مبنى على الدخول ما لم يعلم الخروج بخلاف سنائدها و نحوها مما هو مبنى على الخروج ما لم يعلم دخولها انتهى، و المراد بالسنائد هى التى استندت إليها حيطان المسجد من خارجها، و المحكى عن المنتهى دخول السطح فى مسمى المسجد عرفا لكونه بحكمه فى سائر الأحكام عندهم، و لما دل على ان من تخوم الأرض إلى عنان السماء من المسجد شرعا، هذا و لكن المحكى عن الدروس تحقق الخروج من المسجد بالصعود على السطح لعدم دخوله فى مسماه، و التحقيق ان يقال: الكلام فى مضافات المسجد يقع فى مقامين، الأول فى حكم ما علم منها بكونها من المسجد كما فى ما يكون فى داخل باب مسجد الكوفة من البئر و السرداب و السطح و المنارة و الحجرات و المحاريب، و كلما يكون فى داخل الباب، حيث يقطع بان جميعها من المسجد، و حكم هذا هو جواز الاعتكاف فيه لإطلاق ما دل على جوازه فى مسجد الجامع و احتمال انصرافه على غير
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۷۵
واحد منها لعدم جريان السيرة فى الاعتكاف بها كراس المنارة و المنبر أو تحت البئر ضعيف فى الغاية بعد فرض صدق المسجد على الجميع، و لعل ما فى الدروس خارج عن هذا الفرض كما يدل عليه دليله بعدم دخول السطح فى مسمى المسجد.
و الثانى فيما به يحرز دخول هذه المذكورات فى المسجد عند الشك فيه، فكلما ثبت مسجديته فى دفتر من الدفاتر المعمولة عند الناس من كتابة الأوراق و السجلات التى يكتب بينهم كتاب بالعدل فهو، و الا فما فيه ظهور من الافعال فى كونه مسجدا أو خارجا عن المسجد أعد لحوائج الواردين فى المسجد مثل المدخل و المخرج و محل وضع الخفاف و النعال و نحو ذلك فان هذه الظهورات حجة عندهم من باب حصول الاطمئنان بها، و مع عدمه فالشياع العلمى و البينة و حكم الحاكم و مع عدم ذلك فالمرجع هو استصحاب عدم المسجدية، و اما الإضافات الى المسجد التى تضاف اليه بعد بنائه أو معه لأجل اتساعه فحكمها حكمه إذا كان اتخاذها كاتخاذه للمسجدية، و جعلها جزء منه لصدق الوحدة على الزائد و المزيد عليه بعد صيرورة الزائد جزء من المزيد عليه.

[مسألة ۲۱ إذا عين موضعا خاصا من المسجد محلا لاعتكافه]

مسألة ۲۱ إذا عين موضعا خاصا من المسجد محلا لاعتكافه لم يتعين و كان قصده لغوا.
للأصل و عدم الدليل على تأثير هذه النية اللهم الا ان يرجع الى التقييد فى الامتثال فيبطل اللبث فى غيره حينئذ للإخلال بالنية، و لو نذر الاعتكاف فى مكان مخصوص منه لفضيلة فيه كما فى مقام إبراهيم من المسجد الحرام، أو جنب المنبر من مسجد النبى صلّى اللّه عليه و سلّم ينعقد و يتعين لأجل النذر، فلو تخلف و اعتكف فى غيره يلزم الحنث و يصح اعتكافه فى غيره و ان لزمه الكفارة فى مخالفة النذر لو كان النذر معينا فى وقت مخصوص، قال صاحب الجواهر فى النجاة: و لو خصصه الولى الشرعى كحاكم الشروع لمصلحة من المصالح أمكن اعتباره. و لكنه مشكل لعدم الدليل على عموم ولايته، اللهم الا ان ترجع المصلحة

إلی السیاسهٔ المدنیهٔ التی لا ملجأ عن مراعاتها، و یکون الحاکم هو القائم بحفظها، و قال السید الجلیل الخوانساری فی شرح النجاهٔ.
مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۹، ص: ۱۷۶
و له (ای لاعتباره) وجه فی المتولی الخاص للمسجد، و لم یظهر لی مراده (قده) من متولی الخاص للمسجد مع کون وقف المسجد تحریریا فتدبر.

[مسألهٔ ۲۲ قبر مسلم و هانی لیس جزء من مسجد الکوفهٔ علی الظاهر]

مسألهٔ ۲۲ قبر مسلم و هانی لیس جزء من مسجد الکوفهٔ علی الظاهر.
لخروج بنائهما من المسجد، و عدم إحاطهٔ حائط المسجد بهما، و استقرار بناء المسلمین علی عدم دفن أمواتهم فی المساجد مع ما کان من قهر اللعین ابن زیاد علیه لعائن اللّه، علیهما الموجب لمنعه عن دفنهما فیه لو کان الدفن فیه من دافنهما لأجل التعظیم لهما صلوات اللّه علیهما، و اللعن علی قاتلهما.

[مسألهٔ ۲۳ إذا شک فی موضع من المسجد انه جزء منه أو من مرافقه]

مسألهٔ ۲۳ إذا شک فی موضع من المسجد انه جزء منه أو من مرافقه لم یجر علیه حکم المسجد.
و ذلک لاستصحاب عدم مسجدیتهٔ کما تقدم منا فی طی المسألهٔ العشرین.

[مسألهٔ ۲۴ لا بد من ثبوت کونه مسجد أو جامعا بالعلم الوجدانی]

مسألهٔ ۲۴ لا بد من ثبوت کونه مسجد أو جامعا بالعلم الوجدانی أو الشیاع المفید للعلم أو البینهٔ الشرعیهٔ، و فی کفایهٔ خبر العدل الواحد اشکال و الظاهر کفایهٔ حکم الحاکم الشرعی.
لا إشکال فی لزوم إحراز مسجدیهٔ المسجد أو جامعیهٔ الجامع فی ترتیب آثارهما علیهما التی منها الاعتکاف، و طریق الإحراز بعد العلم الوجدانی و الشیاع المفید للعلم هو البینهٔ الشرعیهٔ لعموم حجیتها و إثبات الموضوعات بها کما یدل علیها خبر مسعدهٔ بن صدقهٔ، و قد تکرر هذا فی هذا الشرح غیر مرهٔ، و الظاهر عدم إثباتهما باخبار العدل الواحد لعدم اعتباره فی الموضوعات الا ما قام الدلیل علی اعتباره، و فی إثباتهما بحکم الحاکم الشرعی إشکال، و الأقوی عدم الثبوت الا ان یکون حکمه فی مورد الخصومهٔ و کان الحکم لرفعها و اللّه العالم.
مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۹، ص: ۱۷۷

[مسألهٔ ۲۵ لو اعتکف فی مکان باعتقاد المسجدیهٔ أو الجامعیهٔ]

مسألهٔ ۲۵ لو اعتکف فی مکان باعتقاد المسجدیهٔ أو الجامعیهٔ فبان الخلاف تبین البطلان.
و هذا ظاهر لعدم تحقق الاعتکاف فی المسجد أو فی الجامع منه حتی یصیر محکوما بالصحهٔ، بل هو محکوم بالبطلان و ان قلنا بکون الأمر الظاهری مقتضیا للإجزاء إذ فی صورهٔ اعتقاد الخلاف لا یکون امرا ظاهریا حتی یقتضیه، و انما هو تخیل الأمر و اعتقاده بالجهل المرکب.

[مسألة ۲۶ لا فرق فی وجوب کون الاعتکاف فی المسجد الجامع بین الرجل و المرأة]

مسألة ۲۶ لا فرق فی وجوب کون الاعتکاف فی المسجد الجامع بین الرجل و المرأة فلیس لها الاعتکاف فی المکان الذی اعدته للصلاة فی بیتها بل و لا فی مسجد القبیلة و نحوها.

قال فی الجواهر بلا خلاف أجده بیننا، بل یمکن تحصیل الإجماع علیه کما ادعاه فی الحدائق لأصالة الاشتراک، أقول: و یدل علیه من النصوص ما فی خبر داود ابن سرحان، و خبر الحلبی المرویین فی الفقیه عن الصادق علیه السّلام بعد قوله علیه السّلام: لا ینبغی للمعتکف ان یخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بد منها ثم لا یجلس حتی یرجع قال علیه السّلام: و المرأة مثل ذلک، و فی الأخیر و اعتکاف المرأة مثل ذلک، ثم الغرض من ذکر هذه المسألة هو دفع توهم ما عن بعض العامة من جواز الاعتکاف لها فی بیتها مستدلا بما ورد من ان مسجد المرأة بیتها، و فیه ان المراد منه کون بیتها کالمسجد فی الفضیلة و الثواب لا فی مطلق أحکام المسجد کما هو ظاهر.

[مسألة ۲۷ الأقوی صحة اعتکاف الصبی الممیز]

مسألة ۲۷ الأقوی صحة اعتکاف الصبی الممیز فلا یشترط فیه البلوغ.

صحة اعتکاف صبی الممیز مبنیة علی صحة عباداته، و قد مر فی هذا الشرح صحتها منه غیر مرة فی کتاب الطهارة و فی شرائط صحة الصوم و شرائط وجوبه من کتاب الصوم.

[مسألة ۲۸ لو اعتکف العبد بدون اذن المولی بطل]

مسألة ۲۸ لو اعتکف العبد بدون اذن المولی بطل و لو أعتق فی أثنائه لم یجب علیه إتمامه، و لو شرع فیه باذن المولی ثم أعتق فی الأثناء فإن کان فی الیوم الأول أو الثانی لم یجب علیه الإتمام الا ان یکون من الاعتکاف

الواجب، و ان کان بعد تمام الیومین وجب علیه الثالث، و ان کان بعد تمام الخمسة وجب السادس.

قد مر اعتبار اذن المولی فی صحة اعتکاف عبده، فلو اعتکف بدون اذنه کان باطلا و لو أعتق فی أثنائه لا یصیر إتمامه علیه واجبا لعدم وجوب إتمام الباطل، لکن المحکی عن الشیخ وجوب إتمامه علیه و ان لم یکن أصله مأذونا فیه، قال فی الجواهر: و هو غریب، و لو شرع فیه باذن المولی ثم أعتق فی الأثناء فإن کان فی الیوم الأول أو الثانی لا یجب علیه الإتمام بناء علی عدم وجوب إتمامه بمجرد الشروع فیه الا ان یکون واجبا بالنذر و شبهه، و ان کان بعد تمام الیومین وجب علیه الثالث، و ان کان بعد الخمسة وجب السادس، و هکذا فی کل ثلاثة إذا مضی منها یومان فإنه یجب علیه الإتیان بالثالث لو کان عتقه بعد مضی الیومین منها و هذا ظاهر.

[مسألة ۲۹ إذا اذن المولی لعبده فی الاعتکاف جاز له الرجوع عن اذنه]

مسألة ۲۹ إذا اذن المولی لعبده فی الاعتکاف جاز له الرجوع عن اذنه ما لم یمض یومان، و لیس له الرجوع بعدها لوجوب إتمامه حینئذ، و کذا لا یجوز له الرجوع إذا کان الاعتکاف واجبا بعد الشروع فیه من العبد.

لا إشکال فی جواز رجوع المولی عن اذنه بعد شروع العبد فی الاعتکاف المأذون فیه ما لم یجب إتمامه علی العبد، کما إذا لم

يمض عليه يومان و لم يكن إتمامه منذورا فيه باذن المولى و لم يكن الاعتكاف منذورا فيه لو قيل بوجوب إتمام الواجب بالنذر بالشروع فيه، و بعبارة أوضح يكون رجوع المولى عن الاذن فيما لم يجب الإتمام على العبد بوجه من الوجوه، و ذلك لعدم المانع عن رجوعه مع المقتضى له و هو عموم دليل سلطنته على عبده، و كون العبد مع منافعه ملكا لمولاه، و انما الكلام فى جواز رجوعه بعد صيرورة الإتمام واجبا على العبد كما إذا قلنا بوجوب إتمامه بمجرد الشروع فيه و لو كان مندوبا، أو فيما إذا كان واجبا فيما إذا كان أصل الاعتكاف منذورا باذن المولى، أو فيما كان الإتمام واجبا بالنذر، أو كان بعد مضى اليومين من الاعتكاف، ففى تأثير رجوعه و بطلان الاعتكاف به و عدمه وجهان، و هذه مسألة سيالة لها نظائر فى الفقه يجمعها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۷۹

كون فعل شىء عن فاعل منوطا باذن غيره فاذن له ثم رجع عن اذنه كرجوع المولى عن اذن عبده فى الحج بعد إحرام العبد للحج باذنه، و رجوع الباذل للنفقة عن اذنه فى حج الغير بماله بعد شروع المأذون فيه، و رجوع الآذن غيره فى دفن ميتة فى أرضه بعد الدفن، و رجوع الآذن فى رهن ماله بعد وقوع الرهن، و رجوع المالك عن اذنه فى الصلاة فى داره أو أرضه بعد شروع المأذون فى الصلاة، و منها ما فى المقام من رجوع المولى عن اذنه فى الاعتكاف الذى يجب إتمامه على العبد، و من هذا القبيل أيضا رجوع الآذن عن اذنه فى الغرس أو الزرع أو البناء فى ملكه بعد وقوع شىء من هذه الأمور، و قد قيل بعدم جواز الرجوع عن الاذن فى هذه المواضع، و عدم تأثيره لو رجع، و ذلك لوجوه فصلناها فى كتاب الصلاة فى مبحث مكان المصلى، و الحق فى الاذن فيما يجب إتمامه بالشروع فيه كالحج و الصلاة الفريضة اليومية، أو بعروض الموجب لإتمامه كنذر الإتمام، أو مضى يومين فى الاعتكاف هو جواز الرجوع عن الإذن لأن حرمة إبطاله و وجوب المضى متوقف على صحة عمله بقاء و تمكنه من إتمامه و برجوع المولى عن اذنه يصير اعتكاف العبد باطلا لا انه يبطله بعد رجوع المولى عن الإذن لكى يصير حراما بدليل قوله تعالى وَ لٰا تُبْطِلُوا أَعْمٰالَكُمْ، و قوله عليه السّلام لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، بل هو انبطال، نعم رجوع المولى يصير سببا للإبطال لكن المولى لا يكون مكلفا بمضى العبد و لا يكون ابطال عمل العبد حراما عليه، و منعه عن الرجوع عن الاذن قصر له فى سلطنته، على ما له و هو ينافى مع عموم سلطنته، و الحاصل ان رجوع المولى عن اذنه يكون رافعا لموضوع حرمة الابطال، و وجوب المضى على العبد و هو الاعتكاف الصحيح حيث ان صحته متوقف على عدم رجوعه.

[مسألة ۳۰ يجوز للمعتكف الخروج من المسجد]

مسألة ۳۰ يجوز للمعتكف الخروج من المسجد لإقامة الشهادة أو لحضور الجماعة أو لتشييع الجنازة و ان لم يتعين عليه هذه الأمور، و كذا فى الضرورات العرفية أو الشرعية الواجبة أو الراجحة سواء كانت متعلقة بأمور الدنيا أو الآخرة مما يرجع مصلحته الى نفسه أو غيره و لا يجوز الخروج اختيارا بدون أمثال هذه المذكورات.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۸۰

اما جواز الخروج لإقامة الشهادة ففى الجواهر انه لم اعثر فيها و فى تشييع المؤمن على نص بالخصوص إلا أنهما مندرجان فى الحاجة انتهى، و لعل إدخال إقامة الشهادة فى الحاجة التى يجوز لها الخروج مما لا اشكال فيه بناء على تعميم الحاجة الى ما يرجع الى مصلحة غيره، و لا سيما مع تعينها عليه، و كذا لتحمل الشهادة مع تعينه عليه، و اما مع عدم تعنيه عليه ففى جوازه اشكال.

و اما لحضور الجماعة فإن كان المراد من الجماعة هو الجمعة فلا إشكال فى جواز الحضور لها فتوى و نصا، قال فى الحدائق: و منها (اى من الأمور التى يجوز الخروج لها) الجمعة لو كانت تقام فى غير ذلك المسجد انتهى، و يدل على جواز الخروج لها

خبر عبد اللّه بن سنان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: ليس للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة أو جنازة أو غائط، و ان كان المراد من الجماعة هو الصلاة جماعة فى فريضة اليومية فهذا مما لم يرد عليه نص، و لم أر من تعرض لجوازه، بل لعل الفتوى و النص على خلافه، ففى الشرائع: و لا يجوز للمعتكف الصلاة فى خارج المسجد، و قال فى الجواهر مازجا مع عبارة الشرائع بعد قول الشرائع خارج المسجد بهذه العبارة الذى اعتكف فيه مع عدم الضرورة لإطلاق الأدلة السابقة، و إطلاقه كما ترى يشمل ما إذا كان خارج المسجد الذى اعتكف فيه مسجدا أخر و كان صلاة المعتكف فيه بالجماعة، و القول بأن إدراك الجماعة من الضرورة بعيد فى الغاية، و كيف كان فيدل عليه من النصوص غير واحد من الاخبار. ففى خبر عبد اللّه بن سنان المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام قال سمعته يقول: المعتكف بمكة يصلى فى أى بيوتها شاء سواء عليه صلى فى المسجد أو فى بيوتها (الى ان قال) و لا يصلى المعتكف فى بيت غير المسجد الذى اعتكف فيه الا بمكة فإنه يعتكف بمكة حيث شاء لأنها كلها حرم اللّه.

و بالجملة فلم أر من محشى العروة تعرضا فى ذلك المقام الا من السيد السند البروجردى (قده) فإنه قال: لا يخلو من الإشكال إلا فى مكة انتهى و اللّه العالم.

و اما الخروج لتشييع الجنازة فقد ادعى عليه اتفاق العلماء، فعن المنتهى انه قال علمائنا يجوز ان يخرج لتشييع الجنازة و عيادة المريض، و يدل عليه من النصوص.

صحيح الحلبى و فيه: و لا يخرج فى شىء إلا لجنازة أو يعود مريضا، و صحيح ابن سنان و فيه: ليس للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة أو جنازة أو غائط، قال فى الحدائق يجوز حضور الجنازة لتشييعها و الصلاة عليها أعم من ان يكون متعينا عليه أم لا لإطلاق النص.

و اما الخروج للضرورات العرفية أو الشرعية الواجبة فتقدم الكلام فيه مستوفى فى طى الأمر الثامن فى استدامة اللبث فى المسجد، و اما الخروج للأمور الراجحة ففى جوازه و عدمه خلاف، و المحكى عن النافع انه لو خرج أبطله إلا لضرورة أو طاعة مثل تشييع جنازة المؤمن، و عن المنتهى انه يجوز ان يخرج إلى زيارة الوالدين لأنه طاعة فلا يمنع الاعتكاف، و عن المبسوط انه يجوز للمعتكف صعود المنارة و الأذان فيها، سواء كانت داخل المسجد أو خارجه لانه من القربات، و فى الخلاف يجوز للمعتكف ان يخرج لعيادة المريض، و ان يزور الوالدين، و الصلات على الأموات، و قال فى مسألة ۱۶: يجوز للمعتكف ان يخرج فيؤذن فى منارة خارجة للجامع، و ان كان بينه و بين الجامع فضاء لما روى فى الحث على الأذان من الاخبار إذ لم يفصلوا فيه بين حالة الاعتكاف و غير حاله فوجب ان تكون على عمومها.

و يمكن ان يستدل لذلك بفهم ذلك مما صرح به فى النصوص من جواز الخروج له كالجمعة، و تشييع الجنازة و نحوهما، فيكون المدار فى جوازه على ما يكون من أمثاله، و ضابطه ما يكون فى الطاعة كالأذان و نحوه.

أو بإدراج ما لم يرد فيه نص بالخصوص فى الحاجة التى نص على جواز الخروج بها فى غير واحد من النصوص، ففى خبر ابن سنان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام: و لا يخرج المعتكف من المسجد إلا فى حاجة، أو فى الحاجة التى لا بد منها كما وردت فى غير واحد من الاخبار، بناء على شمول اللابدية لما لا بد منها عرفا أو شرعا أو عادة فيشمل جميع ذلك لا سيما إذا عممنا الحاجة بما كانت لمصلحة نفسه أو غيره، أو لأن التعارض بين دليل استحباب المستحبات، و دليل المنع عن الخروج بالعموم من وجه، و عند تعارضهما

فى مورد الاجتماع يتساقطان و يرجع الى الأصل و هو جواز الخروج فيما لم ينته الى محو صورة الاعتكاف، أو يقال بترجيح دليل الاستحباب كما قيل به فى معارضة دليل المنع عن الخروج، مع ما يدل على وجوب شيء من الواجبات مع كون التعارض بينهما أيضا بالعموم من وجه، و لعل المرجح فى المقامين فى ترجيح ما دل على الوجوب فى الواجب، أو على الاستحباب فى المستحب هو ما ذكرناه من فهم المثالية مما نص على جواز الخروج به، و لعل بهذا و أمثاله يمكن الفتوى بجواز الخروج فيما ذكروه من الموارد التى لم يرد فيها نص بالخصوص على الجواز، و لكن الاحتياط فيما لم يرد فيه نص بالخصوص بترك الخروج مما لا ينبغى تركه، و منه يظهر عدم جواز الخروج لما كان فى ارتكابه غضاضة فيخرج لرفعها خلافا للمحكى عن المنتهى قال (قده): لو كان الى جانب المسجد سقاية خرج إليها الا ان يجد غضاضة بأن يكون من أهل الاحتشام فيجد المشقة بدخولها لأجل الناس، قال (قده) فعندى هاهنا يجوز ان يعدل عنها إلى منزله و ان كان أبعد، ثم قال: و لو بذل صديق منزله لقضاء حاجته لم يلزم اجابته لما فيه من المشقة بالاحتشام، بل يمضى إلى منزله هذا، و عن الرياض ان من الضرورة فعل الأكل فى غير المسجد لمن عليه فيه غضاضة مستدلا باندراجه فى الحاجة و الضرورة، و لا يخفى ما فيه.

و اما جواز الخروج فيما يجوز الخروج له سواء كان لمصلحة نفسه أو غيره فلما فى خبر ميمون بن مهران المروى فى الفقيه قال كنت جالسا عند الحسن بن على عليهما السلام فأتاه رجل فقال له يا ابن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم: ان فلانا علىّ مال و يريد ان يحبسنى فقال:

و اللّه ما عندى مال فأقضى عنك، قال فكلمه، قال فلبس نعله فقلت له يا بن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم أ نسيت اعتكافك، فقال له لم انس و لكنى سمعت ابى يحدث عن جدى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم انه قال: من سعى فى حاجة أخيه المسلم فكأنما عبد اللّه عز و جل تسعة آلاف سنة صائما نهاره قائما ليله، فإنه يدل على جواز الخروج لمصلحة غيره و هو واضح، و لكنه مع ما فيه من ضعف السند قاصر الدلالة أيضا لاحتمال ان يكون عليه السّلام رجع عن عن اعتكافه، إذ ليس فيه انه رجع عليه، و يحتمل ان يكون خروجه واجبا لكونه تخليصا للمؤمن المعسر عما فيه من مشقة المطالبة عنه، و كان خروجه من باب النهى عن المنكر الواجب عليه صلوات اللّه عليه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ١٨٣

لكن الأصحاب استندوا اليه و أفتوا بجواز الخروج فيما كان الخروج لمصلحة غيره و اللّه العالم بأحكامه.

و من جميع ما ذكرناه يظهر عدم جواز الخروج اختيارا فبما ذكر فى المتن من الموارد لانه خروج بغير سبب مبيح له.

[مسألة ٣١ لو أجنب فى المسجد و لم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج]

مسألة ٣١ لو أجنب فى المسجد و لم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج و لو لم يخرج بطل اعتكافه لحرمة لبثه فيه.

لو أجنب فى المسجد بلا عمد و لا اختيار سواء كان بالاحتلام أو بغيره و أمكنه الغسل فى المسجد ففى وجوب الخروج عن المسجد للغسل، أو وجوب الغسل فيه، أو جواز الغسل فيه مع جواز الخروج أيضا وجوه بل أقوال، المحكى فى المدارك عن إطلاق جماعة هو الأول، و يستدل له بكونه منافيا لاحترام المسجد، و مستلزما للبث المحرم، و بورود النهى عن الوضوء فى المسجد من البول و الغائط فيكون النهى عن الغسل للجنابة فيه اولى، و بكون ذلك فى معرض تلويث المسجد دائما إذ قلما يتفق خلو بدن الجنب عن النجاسة، لا سيما إذا حصلت الجنابة بالاحتلام.

و المختار عند جماعة وجوب الغسل فيه مع الإمكان للمنع عن منافاته مع احترام المسجد على وجه يصير محرما، و ان كان منافيا مع وضع المسجد و بنائه فى الجملة إذ هو لم يعد للاغتسال فيه و المنع عن استلزامه اللبث المحرم دائما لإمكان الاشتغال بالغسل

فى حال الخروج عن المسجد الذى هو واجب على الجنب، و بعدم دلالة النهى عن الوضوء فى المسجد من البول و الغائط على المنع عن الغسل فيه، لعدم دلالته على حرمة الوضوء فيه، بل هو محمول على الكراهة، و عدم دلالته على حرمة الغسل فيه بالأولوية لعدم تنقيح المناط، بل كون المنع عن الوضوء من البول أو الغائط أمرا تعبديا لا يعلم ملاكه حتى يتعدى عنه الى الغسل.

و بان مفروض الكلام فيما إذا لم ينته الى تلويث المسجد، لان البحث عن وجوب الغسل فيه انما هو مع إمكانه فيه و مع التلويث لا إمكان له، نعم يكون فى عرضة التلويث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۸۴

لكن صرف المعرضية لا يوجب المنع عنه، و المرضى عند جماعة هو جوازه فى المسجد مع أولوية الخروج عنه، و الغسل فى الخارج، اما جوازه فلما ذكر فى وجه القول الثانى من ان الكلام فى صورة إمكانه فى المسجد على وجه لا يلزم ارتكاب محرم من تلويث المسجد و نحوه حتى استلزام اللبث المحرم لفرض الكلام فيما إذا لم يستلزمه كما إذا كان زمان الغسل فى المسجد مساويا مع زمان الخروج عنه، أو كان أقل، إذ هذا لمقدار من اللبث مما يضطر اليه لعدم إمكان تركه، و مع الاضطرار اليه لا يكون محرما لكى يبطل به الاعتكاف، فيصح ان يشتغل فيه بالغسل، و لا يحتاج الى ان يكون شغلة به فى حال الخروج بل لا معنى لكون الشغل به فى حال الخروج إذ مع الغسل فى حال الخروج لا يحتاج الى الخروج، نعم لا بد من مراعاة زمان الخروج و زمان الغسل و مقايستهما معا، و مع تساويهما فى غير مورد الاعتكاف يكون الحكم هو التخيير، و مع اقلية زمان الاغتسال يتعين الاغتسال لكون زمان اللبث المضطر اليه مع الغسل أقل.

و اما جواز الخروج و الاغتسال فى خارج المسجد فللسيرة القطعية على جوازه، و كون الغسل فى المسجد فى معرض تلويثه، و منافاته مع وضع المسجد، و ما جعل المسجد له للفرق البين بين المسجد و الحمام، و كونه من الحاجات التى لا بد منها، و من الضرورات العرفية و العادية، و هذا الأخير هو الأقوى و ان كان الغسل فيه مع إمكانه و خلوه عن ارتكاب ما يحرم فى المسجد أحوط، هذا كله مع إمكانه فى المسجد، و مع عدم إمكانه يجب عليه الخروج، و فى وجوب التيمم عليه لخروجه بحث طويل استوفيناه فى مبحث غسل الجنابة فراجع، و لو لم يخرج بطل اعتكافه لحرمة اللبث عليه و هى موجبة لبطلان الاعتكاف لكونه عبادة يبطل بالنهى عنه، و لبعض أعاظم أساتيدنا (قده) حاشية مبسوطة فى هذا المقام فصل فيها بين ما لو كان جنبا فى أول اعتكافه، أو فى أثنائه أو فى أخره قال فى الأول: ببطلان الاعتكاف، و حكم فى الثانى أى فيما صار جنبا فى أثناء اعتكافه بلزوم المبادرة إلى الخروج للاغتسال ثم الرجوع لإتمام اعتكافه، و فصل فى بطلان الاعتكاف و عدمه لو تأخر الخروج و ترك المبادرة إليه بين ان يكون تأخير الخروج مستلزما لتأخير الرجوع اللازم بعد الاغتسال عن أول أزمنة إمكانه، و بين ما لم يستلزمه، و قال بالبطلان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۸۵

فى الأول، و بعدمه فى الثانى، و مثل للثانى بما إذا كان الماء بعيدا لا يصل اليه الا بعد ساعة و لكنه يؤتى بجريانه بباب المسجد بعد نصف الساعة فلم يخرج من المسجد بانتظار وصول الماء اليه حيث ان تأخير خروجه حينئذ لا يوجب تأخير رجوعه بعد غسله عن أول أزمنة إمكانه، و نفى البعد عن صحة اعتكافه.

و قال فى الثالث اى فيما صار جنبا فى أخر زمان اعتكافه بحيث لا يسع الباقى منه أزيد من الاغتسال و ينتهى زمان الاعتكاف بانتهاء الغسل: بان الظاهر ان يكون إيجاب الخروج عليه ختما لاعتكافه و لبثه المحرم بعد ذلك خارجا غير مفسد له (هذا)، و أوضحه فى المستمسك بكون وجوب الخروج حين الجنابة للاغتسال مانعا عن جزئية اللبث من الاعتكاف فلا تقدح حرمته فى

صحـهٔ الاعتكاف لخروجه عن الاعتكاف. (أقول): و لازم ذلک صـيرورهٔ زمان الاعتكاف ثلاثـهٔ أيام إلا تلک الساعـهٔ التی يجب عليه الخروج عن المسجد للاغتسال، فتصير أيام اعتكافه أقل من ثلاثهٔ أيام بساعهٔ فيصير باطلا.

و منه يظهر ان ما نفى عنه البعد عن صحهٔ اعتكافه فيما إذا صار جنبا فی الأثناء بعيد فی الغايـهٔ، لصيرورهٔ زمان اعتكافه أقل من ثلاثهٔ أيام بمقدار زمان الخروج الواجب عليه و الاغتسال بعده، لكون هذا المقدار من الزمان خارجا عنه.

فالحق ان يقال مع الخروج للاغتسال يصح الاعتكاف فی جميع تلک الصور للنص بأنه يصح مع الخروج للاغتسال، غايهٔ الأمر انه لـو صـار جنبـا فی أخر زمـان الاعتكـاف لم يجب عليه الرجـوع الى المسـجد لانتهـاء زمـان اعتكـافه قلنـا بكون زمـان الخروج و الاغتسـال جزء منه أو خارجـا مع إمكان ان يقال بوجوب الرجوع عليه و إكمال اعتكافه باللبث بمقـدار زمان الخروج و الاغتسال بعـد ثلاثـهٔ أيام لكنه بعيـد، و مع عـدم الخروج يبطل كـذلک لخروج مقدار زمان الخروج و الاغتسال عن الاعتكاف و صـيرورهٔ الاعتكاف بذلک أقل من ثلاثهٔ أيام.

[مسألهٔ ۳۲ إذا غصب مكانا من المسجد سبق عليه غيره]

مسألهٔ ۳۲ إذا غصب مكانا من المسـجد سـبق عليه غيره بان ازاله و جلس فيه فالأقوى بطلان اعتكافه، و كذا إذا جلس على فراش مغصوب بل الأحوط الاجتناب عن الجلوس على ارض المسجد المفروش بتراب مغصوب أو أجر

مصباح الهدى فی شرح العروهٔ الوثقى، ج۹، ص: ۱۸۶

مغصوب على وجه لا- يمكن ازالته و ان توقف على الخروج خرج على الأ-حوط، و امـا إذا كـان لابسا لثوب أو حاملا له فالظاهر عدم البطلان.

فی هـذه المسألـهٔ أمور، (الأـول) إذا غصب مكانا من المسـجد و لبث فيه ففی بطلان اعتكافه به و عـدمه قولان، و المراد بغصـب مكان من المسجد مع انه من المشتركات، و ان وقفه تحريرى ليس لأحد فيه ملک، بل هو حر عن الملكيهٔ فيكون كالإنسان الحر لا يكون ملكا لأحد فلا يلحقه غصب ای تصـرف فيه من شخص من دون اذن مالكه عدوانا هو دفع من سبق اليه قهرا إذ من سبق الى مكان منه فهو أحق به حتى يفارقه أو يطيل المكث فيه غير مشغول بعبادهٔ حتى يخل بعبادهٔ المتعبدين على ما فصل البحث فيه فی البحث عن المشتركـات فی كتـاب الاحيـاء و الأ-موات، فهو و ان لم يكن ملكا لأحـد لكنه يمكن ان يتعلق به حق احـد، و به يتحقق الغصب إذ هو ليس مختصـا بالتصـرف فی ملـک الغير عـدوانا بل يتحقق به و بالتصـرف فی متعلق حق الغير عـدوانا، فمن سبق الى مكان من المسجد يصير أحق به ما لم يفارقه، و يدل على ذلک.

مرسل محمد بن إسـماعيل عن الصادق عليه السّـ لام قال قلت له نكون بمكهٔ، أو بالمدينهٔ، أو الحيرهٔ، أو المواضع التی يرجى فيها الفضـل فربما خرج الرجل يتوضأ فيجیء أخر فيصـير مكانه قال عليه السّـ لام: من سـبق الى موضع فهو أحق به يومه و ليلته، و خبر طلحهٔ بن زيد قال أمير المؤمنين عليه السّـ لام سوق المسـلمين كمسجدهم فمن سبق الى مكان فهو أحق به الى الليل و كيف كان ففی كتاب الصلاهٔ من الجواهر قال: اما حق السبق فی المشتركات كالمسجد و نحو ففی بطلان الصلاهٔ بغصبه و عدمه وجهان، بل قولان أقربهما الثانی، وفاقا للعلامـهٔ الطباطبائی فی منظومته انتهى، و ما أشار به مما قاله العلامـهٔ الطباطبائی هو قوله: و الغصب فی مشترک كالمسـجد غير مزيـل صـحهٔ التعبـد انتهى، و يسـتدل لـذلک بعموم ما دل على اشتراک السابق و اللاحق فی المقام فيما اشغله السـابق و لم يثبت انعـدامه عن اللا-حق باشـتغال السـابق بـل التعبير بأحقيـهٔ السابق يـدل على بقائه إذ كلمـهٔ (اللاحق) افعل تفضـيل يـدل على اشتراک السـابق و اللا-حق مع أولويـهٔ السـابق عن اللا-حق، و عـدم جوازهـا لا يثبت زوال حقه إذ هو أعم من ذلک، و ما دل على أولويهٔ السابق لا يدل على سقوط حق اللاحق،

و مع فرض الشک فیه یکون المرجع أصالة بقائه و أصالة عدم تعلق الحق للسابق بسبب سبقه على وجه یثبت به حق منع غیره بعد فرض رفعه عنه سواء کان هو الدافع أو ثالث غیرهما، و المختار عند غیر واحد من المحققین هو البطلان، و انه آثم بدفع السابق لو کان اللابث هو الدافع نفسه، و ذلک للخبرین المتقدمین اعنى مرسل محمد بن إسماعیل و خبر طلحة بن زید، و لأن أولویة السابق تقتضی بقاء حقه ما لم یرفع یده عن حقه فی ذلک المکان و لیس للدافع حق اشتراک مع المدفوع بعد تحکیم أولویة السابق، فلا یجوز له مزاحمة المدفوع، و بعبارة أخرى جواز منع السابق اللاحق عن التصرف فی ذاک المکان، و عدم جواز ذلک للاحق هو بنفسه مثبت للحق السابق على وجه یمنع اللاحق عما تصرف فیه، و هذا بناء على کون الحق حکما وضعیا، و کان بنفسه مجعولا- ظاهر، و على تقدیر ان یکون منتزعا عن الحکم التکلیفی یکون أظهر، حیث ان تحریم منع اللاحق السابق و جواز منع السابق اللاحق کاف فی صحة انتزاع الحق للسابق، بل منشأ انتزاع الملکیة على القول بانتزاعیتها لیس الا ذلک، لکنه لکون وقف المسجد تحریریا، و انه لا یصیر ملکا لأحد لا ینتزع من الحکمین اعنى جواز منع السابق اللاحق، و عدم جواز منع اللاحق السابق ملکیة السابق فینتزع منهما حق السابق، و ثبوت هذا الحق للسابق دون اللاحق لا ینافی مع ثبوت حق اللاحق بدلیل عموم الاشتراک، إذ هو لو لا السابق یکون ممن له المقام فی ذاک المکان و لیس لما عد السابق منعه عنه کما لا یخفى، و بما ذکرناه ظهر ضعف ما قد یقال: بأن الأحقیة فی المقام بقرینة صیغة افعل التفضیل مجرد الأولویة لا خصوصیة فی المکان بحیث یکون السابق یملک التصرف فیما سبق الیه، و المزاحم له فیه غاصب له، و وجه الضعف ان نفس جواز منع السابق اللاحق، و عدم جواز منع اللاحق للسابق کاف فی إثبات خصوصیة للسابق فی المکان ناشئة عن سبقه منتفیة عن اللاحق و هو عبارة عما یسمى بالحق أو ما شئت فسمه، و اما ضعف سند الخبرین فهو غیر مانع عن الأخذ بهما بعد کونهما مقبولین عند الأصحاب، إذ لا اشکال عندهم فی أحقیة الأسبق من المشترکین فی هذا المکان، و لا بأس فی عدم العمل بمضمونهما على التمام لعدم العمل بهما فی التحدید بالیوم و اللیلة کما فی المرسل، أو الى اللیل کما فی خبر طلحة إذ الاستناد بها فی الجملة کاف فی صحة

العمل بهما، فلا- محیص عما فی المتن من ان الأقوى بطلان الاعتکاف باللبث فی مکان قد دفع السابق الیه عنه و اللّه العاصم.
(الأمر الثانی) لو جلس على فراش مغصوب، ففی بطلان الاعتکاف به و عدمه وجهان مبنیان على اتحاد الکون الغصبی المحرم مع الکون الاعتکافی الذی هو عبادة و عدمه، إذ مبنى بطلان العبادة فی المکان المغصوب هو اتحاد الکونین مع استحالة اجتماع الأمر و النهی، و تغلیب جانب الأمر على النهی، أو عدم جواز التقرب بالمجمع مع وجود المندوحة و إمکان الامتثال بغیره مع جواز الاجتماع، و الذی یترائى فی بادی النظر هو عدم اتحاد الکونین لان الکون الاعتکافی انما یتحقق بمطلق الکون فی المسجد، و لا مدخلیة للاستقرار على الأرض فیه، فالجلوس على الفراش الذی به یحصل التصرف فی المغصوب أمر خارج عن الاعتکاف، فالجلوس علیه کمسه ببدنه من رجله أو یده أمر لا- یتحد مع الکون الاعتکافی، اللهم الا- ان یقال: باتحاد الکون الاعتکافی مع الکون الغصبی نحو اتحاد العام مع الخاص، و المطلق مع المقید، فالکون الجلوسی على فراش المغصوب کون اعتکافی، و ان کان الاعتکاف مما یتحقق بغیره أیضا و هذا هو الأقوى و علیه فالأقوى بطلان الاعتکاف. (الأمر الثالث) لو جلس على ارض المسجد المفروش بتراب مغصوب فإن أمکن إزالته فهو کالفراش المغصوب، و حکمه حکمه، و ان لم یمکن إزالته فإن عد تالفا عرفا کاللون المغصوب الذی صبغ به الثوب و نحوه بحیث یکون مضمونا بقیمته على الغاصب فلا إشکال فی جواز الجلوس علیه، و صحة الاعتکاف معه، و ان لم یعد تالفا ففی جواز الجلوس علیه، و صحة الاعتکاف معه و عدمه وجهان، بل قولان من ان المنع عنه تعطیل للمسجد و منع للمسلمین عن حقهم و هو ضرر علیهم، منفی بقاعدة لا ضرر، کما لو فرش فی دار

شخص كـذلك من دون رضـاء صـاحب الـدار، و من المنـع عن كون ذلـك ضـررا، و ان التصـرف فى تراب الغير من دون اذن مالكه أيضا ضـرر على المالك، و مع تعارض الضررين يكون المرجع هو ما يكون مرجعا لولاهما و هو عموم حرمة التصرف فى مـال الغير من دون رضاه، اللهم الا ان يقال بأولويـة مراعاة حق المسـلمين جميعا عن مراعاة حق المغصوب عنه لـدوران الأمر بين الضرر على الواحد، أو على أكثر منه، و لا يخلو عن وجه الا ان الأصوب رضاء المالك بأخذ قيمة ترابه، و إخراج المسجد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۸۹

عن التعطيل، لانه مع عدم إمكان ازالته لولاه لزم تعطيل المسجد عن الانتفاع الى ان ينتهى إلى خرابه، و هو مما يقطع بعدم رضاء الشارع به، و مع عدم رضاه بالاختيار يجبره الحاكم به و يعطيه قيمته مع عدم رضاه على ان ذلك يعد من التالف بلا كلام. (الأمر الرابع) إذا كـان لابسـا لثوب غصبى أو حاملا له فالظاهر كما فى المتن عـدم البطلان لتغاير الكون الغصبى مع الكون الاعتكافى، لان الكون الاعتكـافى هو الكون فى المسـجد و اللبث فيه بـأى نحو اتفق من القيـام و القعود و الاضـطجاع و غير ذلـك، و لبس المغصوب و حمله خارج عنه بحيث لا يتحـدان أصـلا، و هذا بخلاف الجلوس على الفرش المغصوب حيث انه كما عرفت يتحد مع الكون الاعتكافى اتحاد الخاص مع العام، فالفرق بينهما لعله ظاهر غير خفى.

[مسألة ۳۳ إذا جلس على المغصوب ناسيا أو جاهلا أو مكرها أو مضطرا]

مسألة ۳۳ إذا جلس على المغصوب ناسيا أو جاهلا أو مكرها أو مضطرا لم يبطل اعتكافه.

لمـا كـان بطلان العبـادة فى المكـان المغصوب لأجـل النهى عن الكون فيه، و كان النهى عنه بفعليته موجبا لبطلانها، فكلما كان النهى ساقطا أو لم يكن فعليا منجزا لا تكون باطلـة، و يترتب على ذلك صـحة الاعتكاف مع الجلوس على المغصوب نسـيانا فيما إذا كـان الناسـى غير الغاصب، لسـقوط النهى عن الناسـى لأجل اسـتحالة تعلق التكليف، به و فيما إذا كان الناسـى هو الغاصب و تحفّظ عن النسـيان أيضـا كـذلك، و فيمـا إذا ترك التحفظ و لم يكن مباليا كلام طويل اسـتوفيناه فى كتاب الصـلاة فى مبحث لباس المصلى، و كذا صـحة اعتكاف الجاهل بالغصب، و كذا لجاهل بحكمه التكليفى و الوضـعى إذا كان قاصـرا، و كذا صحة اعتكـاف المكره أو المضـطر فى الجلـوس على المغصـوب، و ذلـك لعـدم فعليـة النهى أو عـدم تنجزه فى الجاهـل و المكره و المضطر، و التفصيل موكول إلى الأصول و الى ما حررناه فى الصلاة.

[مسألة ۳۴ إذا وجب عليه الخروج لاداء دين]

مسألة ۳۴ إذا وجب عليه الخروج لاداء دين واجب الأداء عليه، أو لإتيان واجب أخر متوقف على الخروج و لم يخرج اثم و لكن لا يبطل اعتكافه على الأقوى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۹۰

لابتناء بطلانه على اقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضده الخاص، و حيث انه لا اقتضاء له فالاعتكاف لا يصير منهيا عنه، و مع عدم النهى عنه لو أتمه لكـان صـحيحا امـا بالملاك أو مع الأمر التربتى على مـا فصـل فى الأصول و حررناه فى غير موضع من هـذا الكتاب.

[مسألة ۳۵ إذا خرج من المسجد لضرورة]

مسألة ۳۵ إذا خرج من المسجد لضرورة فالأحوط مراعاة أقرب الطرق، و يجب عدم المكث الا بمقدار الحاجة و الضرورة، و يجب أيضا ان لا يجلس تحت الظلال مع الإمكان بل الأحوط ان لا يمشى تحته أيضا بل الأحوط عدم الجلوس مطلقا الا مع الضرورة.

فى هذه المسألة أمور. (الأول) إذا خرج من المسجد لضرورة و كان لمقصده طرق متفاوتة فى القرب و البعد، فالمنسوب إلى الأصحاب وجوب مراعاة أقرب الطرق منها، و استدل له بعض السادة العظماء فى شرحه على النجاة بأن الضرورة تتقدر بقدرها، و لخروج مقدار الزائد عن الحاجة و الضرورة، مع ان الإباحة تختص بهما، و لان ذلك هو المفهوم عرفا من النصوص فى مثل المقام، و لكن صاحب الجواهر (قده) عبر فى النجاة بكلمة (ينبغى مراعاة أقرب الطرق) الظاهرة فى عدم الوجوب، و قيل لإطلاق النصوص و عدم رود تقييد بذلك فيها، و أورد عليه كما فى المستمسك بمنع الإطلاق لأن الخروج عبارة عن الكون فى خارج المسجد و مع سلوك أبعد الطريقين يكون الخروج الزائد ليس للحاجة. (أقول) الصواب جعل المدار على قلة زمان الخروج و كثرته، فلو كان زمان الخروج مع سلوك أبعد الطريقين اقصر من زمانه مع سلوك أقربهما كما إذا كان تمكن من السلوك من الا بعد راكبا و لا يتمكن منه فى الأقرب إلا راجلا و بقدر التفاوت بين الركوب و غيره يتفاوت زمان سلوك الطرقين فى الطول و القصر و لا سيما إذا كان المركوب سريع السير مثل السيارة المعمولة فى زماننا يجب السلوك عن الطريق الا بعد، لكون زمان الخروج معه اقصر، و اما مع قطع النظر عن تفاوت الزمانين فليس بين طريق البعيد و القريب تفاوت بعد كون المعتكف فيهما معا خارجا عن المسجد، و لا زيادة للخروج فى الطريق الا بعد حتى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۹۱

كانت خارجة عن الحاجة، و كان ما فى المستمسك ناظر إلى الملازمة بين سلوك الا بعد و طول زمان الخروج، و كان ما فى المتن من الاحتياط فى مراعاة أقرب الطريق مع تصريحه بعدم المكث الا بمقدار الحاجة و الضرورة ناظر الى ما أبديناه، لكن مع اطولية زمان السلوك فى الطريق القريب عن السلوك فى الطريق البعيد ينبغى بل يجب ترك السلوك فى الطريق القريب، و يتعين السلوك فى البعيد لكون زمان الخروج فيه أقل فالزائد عنه ليس للحاجة. و مما ذكرناه يظهر ان جمع المصنف (قده) بين احوطية مراعاة أقرب الطريق و بين وجوب عدم المكث الا بمقدار الحاجة ليس على ما ينبغى، اللهم الا ان يصير سلوك الأبعد منشأ لمحو صورة الاعتكاف مع كون زمانه اقصر لا بعديته، و منه يظهر أيضا انه فى طريق واحد إذا تفاوت زمان السير من جهة التفاوت بين الإسراع فى السير و بطوئه يجب المشى على نحو العادة الجارية فى مثل تلك المسافة، فلا يجب الركض و الإسراع فى المشى، و لا يجوز التوانى فى المشى أيضا على نحو يخرج عن المتعارف، ففى مثل المسافة التى بين مسجد الكوفة و بين الشريعة التى تعارف فيها السلوك راكبا إذا احتاج المعتكف فى المسجد سلوكها يجب عليه الركوب لكون زمان سيره راكبا اقصر، و عند الدوران بين ركوب الدابة أو السيارة يجب اختيار الأخير المتعارف فى السير فيها لا قصرية زمان الخروج معه ما لم ينته إلى إشكال أخر و هو الجلوس أو المشى تحت الظلال. (الأمر الثانى) المعروف عند الأصحاب انه إذا خرج عن المسجد لضرورة يجب ان لا يجلس تحت الظلال، و قد ادعى فى الجواهر نفى الخلاف فيه، و قال:

بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، و يدل عليه من الاخبار خبر داود بن سرحان المتقدم الذى فيه لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها و لا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك. (الأمر الثالث) المحكى عن المحقق و العلامة و غيرهما ان المعتكف الخارج عن المسجد لأجل الضرورة يجب عليه ان لا يمشى تحت الظلال، و يستدل له بالإجماع الذى ادعاه السيد المرتضى قال (قده): ليس للمعتكف إذا خرج عن المسجد ان يستظل بسقف حتى يعود اليه، ثم استدل عليه بالإجماع انتهى و بما يدل على حرمته على المحرم بناء على أصالة مساواة المعتكف معه فيما يجب عليه الا ما ثبت افتراقه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۱۹۲

عنه بالدليل و باحتمال إلغاء خصوصية الجلوس تحت الظلال المنهى عنه فى خبر ابن سرحان المتقدم، و استظهار كون المنع عنه هو من جهة كونه تحت الظلال، فيثبت المنع عنه فى حال المشى و الوقوف كما هو كذلك فى حال القعود، و بان صاحب الوسائل صرح فى أخر باب ان المعتكف إذا خرج لحاجة لم يجز له الجلوس و لا المشى تحت الظلال بأنه تقدم ما يدل على عدم جواز الجلوس و المرور تحت الظلال للمعتكف، و قاعدة الاحتياط عند الشك فى المانعية، و المحكى عن المفيد و الطوسى و السلار و ابى الصلاح و الحلى هو الجواز و حكى عن المحقق و العلامة و المرتضى أيضا، و يستدل لهم بما فى خبر ابن سرحان المتقدم: و لا تقعد تحت ظلال حيث خص النهى بالقعود تحت الظلال، و هو يدل على عدم المنع عن غيره من المشى و الوقوف تحته و نحوهما، و أصالة البراءة عنه عند الشك فى مانعيته كما هى المرجع عند الشك فى الجزئية و نحوها، و لا يخفى ان الاستدلال بخبر ابن سرحان مبنى على حجية مفهوم اللقب الذى هو أضعف المفاهيم فى الحجية، لكن لا بأس بالتمسك بالبراءة لو منع عن التمسك بما تمسك به القائلون بعدم الجواز و الحق هو لمنع عنه، اما دعوى السيد الإجماع على عدم الجواز فبالمنع عنها، فإن المحكى عنه هو الإجماع على انه لا يستظل بسقف و هو ليس بظاهر فى دعوى الإجماع على عدم جواز المشى تحت الظلال لإمكان ان يقال: بان المنسبق منه انما هو الجلوس تحته مع القطع بتحقق الخلاف كيف و قد نسب الجواز الى السيد نفسه، فلو سلم دعواه الإجماع فى عدم جواز المشى تحت الظلال لكان إجماعا منقولا لا اعتبار به أصلا، كما ان مساواة المعتكف مع المحرم فيما يحرم على المحرم الا ما ثبت افتراقهما فيه أصل لا أصل له، بل كل واحد موضوع على حدة و ان اشتركا فى بعض الاحكام، و اما احتمال إلغاء خصوصية الجلوس تحت الظلال و استظهار كون المنع عنه من جهة كونه تحت الظلال فهو مما لم يقم دليل على صحته، و ليس هذا الاحتمال الا كالتمسك بمفهومه من باب الأخذ بمفهوم اللقب، و اما ما ذكره صاحب الوسائل فليس مما تقدم منه فى كتابه ما يدل على عدم جواز المرور تحت الظلال و قد وجهه بعض بأنه (قده) أراد خبر ابن سرحان المتقدم بزعم إلغاء خصوصية الجلوس، و العجب انه (قده) عنون ذاك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۱۹۳

بعنوان باب ان المعتكف إذا خرج لحاجة لم يجز له الجلوس و لا المشى تحت الظلال اختيارا، و لم يذكر فيه ما يدل على ذلك أصلا إلا قوله و تقدم ما يدل على عدم جواز الجلوس و المرور تحت الظلال و هو غريب، و اما قاعدة الاحتياط عند الشك فى المانعية فقد عرفت من ان المرجع فيه هو البراءة، فالأقوى عدم حرمة المشى تحت الظلال الا ان الاحتياط مهما أمكن حسن على كل حال. (الأمر الرابع) المصرح به فى كلام بعض و إطلاق كلام آخرين المنع عن الجلوس مطلقا مهما أمكن و لو لم يكن تحت الضلال، لإطلاق صحيح الحلبى الذى فيه: لا ينبغى للمعتكف ان يخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع، و خبر أخر لداود بن سرحان عن الصادق عليه السّلام: لا ينبغى للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع، و لكن المختار لجماعة أخرى جواز الجلوس إذا لم يكن تحت الظلال لتقييد ما فى الخبرين بما فى الخبر الأخر لابن سرحان الذى فيه: و لا تقعد تحت ظلال، و لعله لا وجه له لعدم المنافاة بين المنع عن مطلق الجلوس و المنع عن الجلوس تحت الظلال كما يبعد حمل المنع عن مطلق الجلوس الى الجلوس الزائد عن مقدار الحاجة، اللهم إلا إذا كانت الحاجة مما لا بد منها، و لكنه خارج عن الفرض، إذا الكلام فى المنع عنه بعد إمكان تركه عادة، فالأحوط لو لم يكن أقوى تركه مهما أمكن.

[مسألة ۳۶ لو خرج لضرورة و طال خروجه]

مسألة ۳۶ لو خرج لضرورة و طال خروجه بحيث انمحت صورة الاعتكاف بطل.

كان الحكم بصحة الاعتكاف مع الخروج عن المسجد عند طرو أحد الأسباب المبيحة له فيما إذ بقى صورته مع الخروج، و اما مع انمحاء صورته كما إذا كان زمان الخروج طويلا- بحيث لا- يصدق معه كونه معتكفا فلا- يبقى موضوع حتى يحكم عليه بالصحة أو البطلان، و قد نص غير واحد على اعتبار بقاء الصورة فى الحكم بالصحة، قال فى الجواهر فى ذيل قول المحقق (لو خرج ساهيا لم يبطل اعتكافه): نعم ينبغى تقييد ذلك بما إذا لم يطل حتى انمحت الصورة، كما اعترف به غير واحد ضرورة رجوعه حينئذ إلى انتفاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۹۴

الحقيقة الذى لا فرق فيه بين العمد و السهو و الاضطرار و غيره انتهى.

[مسألة ۳۷ لا فرق فى اللبث فى المسجد بين أنواع الكون]

مسألة ۳۷ لا- فرق فى اللبث فى المسجد بين أنواع الكون من القيام و الجلوس و النوم و المشى و نحو ذلك، فاللازم الكون فيه بأى نحو كان.

و ذلك لان حقيقة الاعتكاف هو اللبث فى المسجد فى زمان مخصوص على نحو مخصوص من غير تقييده بأحد أنواع الكون من القيام و نحوه، و مقتضى الإطلاق عدم اعتبار قيد مخصوص فيه، و عند الشك فيه فالمرجع هو ذاك الإطلاق.

[مسألة ۳۸ إذا طلقت المرأة المعتكفة فى أثناء اعتكافها طلاقا رجعيا]

مسألة ۳۸ إذا طلقت المرأة المعتكفة فى أثناء اعتكافها طلاقا رجعيا وجب عليها الخروج الى منزلها للاعتداد و بطل اعتكافها و يجب استينافه ان كان واجبا موسعا بعد الخروج من العدة، و اما إذا كان واجبا معينا فلا يبعد التخيير بين إتمامه ثم الخروج و إبطاله و الخروج فورا لتزاحم الواجبين و لا أهمية معلومة فى البين، و اما إذا طلقت بائنا فلا اشكال لعدم وجوب كونها فى منزلها فى أيام العدة.

إذا طلقت المرأة المعتكفة بإذن زوجها طلاقا رجعيا، فان كان الاعتكاف مندوبا، أو واجبا غير معين، أو معينا مع اشتراط الحل عند العارض أو مطلقا، وجب عليها الخروج الى منزلها للاعتداد، و بطل اعتكافها، و عن التذكرة عند علمائنا اجمع، و استدل له مضافا الى دعوى الإجماع عليه بان الاعتداد فى البيت واجب مضيق لا قضاء له كالجمعة، و حكى الخلاف عن بعض العامة، ثم قال و يجب استينافه بعد العدة ان كان واجبا موسعا غير موقت بوقت معين، و ان كان الاعتكاف واجبا معينا مع عدم اشتراط الحل ففى تعين بقائها فى المسجد إلى أخر اعتكافها، أو تخييرها بين ذلك و بين الرجوع الى منزلها الى أخر أيام عدتها، أو تعين الرجوع الى منزلها (وجوه) المحكى عن الشهيد القطع باعتدادها فى المسجد، و اختاره الشهيد الثانى فى المسالك مستدلا له بان دين اللّه أحق ان يقضى، و استحسنه فى المدارك، و احتمل المصنف (قده) التخيير حيث ينفى عنه البعد لكون المقام من باب تزاحم الواجبين، و هما وجوب الكون فى المسجد لأجل الاعتكاف،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۹۵

و وجوب الكون فى المنزل لأجل الاعتداد مع عدم ثبوت الأهمية فى البين، لكن صرح بعض السادة العظماء بعدم القائل به من الأصحاب قال: فيتحمل ان يكون خلاف الإجماع المركب.

و المنسوب الى المشهور هو الأخير أى تعين الخروج الى المنزل و هو مختار صاحب الجواهر فى النجاة، و قد يقال باندراجه تحت دعوى إجماع التذكرة عليه، و يستدل بالاتفاق على جواز الخروج عن المسجد لصلاة الجمعة و نحوها من الواجبات مع كون الاعتكاف واجبا معينا فيكشف عن عدم معارضته لسائر الواجبات التى منها اللبث فى المنزل للاعتداد، و بان دليل وجوب الاعتداد فى المنزل حاكم على دليل وجوب اللبث فى المسجد للاعتكاف لدلالته على حرمة الخروج عن البيت كما هو صريح الآية المباركة (و لا يخرجن) و الخروج عن البيت بمدلوله يدل على حرمة اللبث فى المسجد، و حرمة اللبث فى المسجد سبب لبطلانه لأنه عبادة و النهى عنها يوجب فسادها لامتناع الإتيان بها بداعى التقرب بها، فدليل حرمة الخروج عن البيت يرفع صحة الاعتكاف، لكن دليل وجوب اللبث فى المسجد لا يرفع صحة الاعتداد فى البيت ضرورة أن المرأة لو ترك الاعتكاف و اعتدت فى البيت صحت عدتها قطعا، و لو قلنا بوجوب لبثها فى المسجد إلى أخر الاعتكاف و حرمة خروجها عنه فى الأثناء، هذا ما قيل فى حكم هذه المسألة من الأقوال، و يحتاج فى تحقيق الحق منها الى مقدمة و هى ان وجوب الإسكان المذكور هل هو من حيث وجوب نفقة الزوجة على الزوج، أو ان فيه حقا للّه سبحانه كما ان فى العدة حق له تعالى (وجهان) من كون المطلقة الرجعية بحكم الزوجة يجب الإنفاق عليها، و يقع بينهما التوارث لو مات أحدهما فى أثناء العدة، فيجب إسكانها كما ما يجب الإنفاق عليها، و من ان الإسكان وجب بالنهى عن إخراجها عن المنزل و خروجها بنفسها عنه فهو حكم تعبدى يثبت بالدليل غير مرتبط بالإنفاق، و يترتب على الأول سقوط وجوبه فيما لا يجب فيه الإنفاق كالناشزة، و لو حدث نشوزها فى أثناء العدة و الصغيرة التى وطئت و لو محرما حيث انهما لا نفقة لهما و لا سكنى لهما أيضا، و يترتب على الأخير عدم جواز خروجها عن البيت و لو باذن الزوج و يمنعهما الحاكم لو اتفقا عليه، و الأقوى هو الأخير لظهور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۹۶

الكتاب و السنة و الفتاوى فيه، و عن الكشاف فى تفسير قوله تعالى «لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَ لا يَخْرُجْنَ إِلّا أَنْ يَأْتِينَ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ) إنما جمع بين النهيين ليشعر بان لا يأذنوا أو ان ليس لاذنهم اثر انتهى، و لعل الخصوصية التى فى سكناها التى بها صار حقا له تعالى و امتازت بها عن السكنى الواجب فى الزوجة من باب وجوب الإنفاق عليها هى إرادة اللّه سبحانه بقائها مع زوجها، و عدم مفارقتها عنه لكى يميل إليها و يرجع فى عدتها كما يدل عليها قوله تعالى لَعَلَّ اللّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذلِكَ أَمْراً، الذى فسر برجوع الزوج إليها.

ففى الصافى عن الصادق عليه السّلام: المطلقة تكتحل و تخضب و تطيب و تلبس ما شائت من الثياب لان اللّه عز و جل يقول لَعَلَّ اللّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذلِكَ أَمْراً لعلها ان تقع فى نفسه فيراجعها، و بما ذكرناه يظهر سقوط احتمال كون وجوب الإسكان من حيث وجوب الإنفاق عليها، و كذا احتمال كونه حقا للزوج خاصة، أو للزوجة خاصة، و لا لهما معا فلا يسقط باذن الزوج لها فى الخروج، و لا بتجاوز المرأة عنه مثل تجاوزها عن النفقة، و لا باتفاقهما عن صرف النظر عنه بل معه يجبرهما الحاكم عليه، و يترتب على ذلك ان الواجب من الإسكان هو ما يحصل دوران الزوجة فى أيام العدة مدار زوجها حيث يدور، و ان الواجب عليها من السكنى مثل ما وجب عليها منه قبل الطلاق، و الواجب على الزوج من إسكانها فى العدة أيضا ما وجب عليه منه قبل الطلاق، فلو انتقل الزوج من منزل كان ساكنا فيه مع زوجته حال الطلاق الى منزل أخر يجب ان يحمل معه زوجته، و يجب عليها الانتقال معه، و بذلك يظهر سقوط أكثر الفروع التى فرعوها على حرمة خروجها من المنزل الذى مسكنها فى حال الطلاق على ما ذكروها فى كتاب الطلاق، و مقتضى ما ذكرناه هو وقوع التزاحم بين الحكمين اعنى حكم وجوب إتمام الاعتكاف فيما إذا وجب معينا اما بالنذر و نحوه، أو بمضى يومين منه، و حكم وجوب السكنى فى مسكن الزوج فى أيام العدة لانطباق قاعدة التزاحم عليهما من إمكان اجتماعهما فى مرحلة الإنشاء على نحو القضية الحقيقية، و عدم استحالة اجتماعهما فى تلك المرحلة،

و امتناع جمع المكلف بين امتثالهما بعد صيرورتهما فعليا بتحقق موضوعهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۹۷

فى مرتبة الفعلية، و حيث لا رجحان لأحدهما و لا مما يحتمل أهميته فيكون الحكم هو التخيير، و اما ما استدل به فى المسالك من تعين بقائها فى المسجد إلى أخر الاعتكاف من جهة كونه حق اللّه تعالى، و ان حقه تعالى أحق بالقضاء، ففيه أولا انه بما اخترناه يكون سكناها مع زوجها فى مسكنه أيضا حق اللّه تعالى، و ليس الدوران بين حقه تعالى و حق غيره فكأنه (قده) سلم ان اعتدادها فى بيت طلاقها يكون حقا لزوجها عليها، و هو كما ترى مضافا الى المنع عن تقديم حقه تعالى على حق غيره، بل لعل مراعاة حق الناس اولى، و ان ما ورد من قوله صلّى اللّه عليه و سلّم: ان دين اللّه أحق بالقضاء يكون من طرق العامة و لا معول عليه، كما ان الاستدلال بالاتفاق على جواز الخروج للجمعة للرجال عند وجوبها عليهم على وجوب الخروج للاعتداد فى المنزل أيضا فاسد، لكون الخروج فى مثل الجمعة لا ينافى مع الاعتكاف لرجوعه بعد أداء الجمعة الى المسجد، و إتمام الاعتكاف، بخلاف خروج المرأة عن المسجد للاعتداد فى المنزل، حيث انه يبطل الاعتكاف لانمحاء صورته، و انه يجب عليها القضاء أو الاستيناف، و بالجملة فالحق ما نفى عنه المصنف البعد فى المتن من التخيير بين البقاء فى المسجد و إتمام الاعتكاف، و الخروج عنه فورا و الاعتداد فى البيت و قضاء الاعتكاف، هذا كله فيما إذا كان الطلاق رجعيا.

و اما البائن منه فلا إشكال فى وجوب إتمام الاعتكاف، لعدم وجوب كونها فى منزلها فى أيام عدتها و هذا ظاهر.

[مسألة ۳۹ قد عرفت ان الاعتكاف اما واجب معين، أو واجب موسع، و اما مندوب]

مسألة ۳۹ قد عرفت ان الاعتكاف اما واجب معين، أو واجب موسع، و اما مندوب، فالأول يجب بمجرد الشروع بل قبله، و لا يجوز الرجوع عنه، و اما الأخير ان فالأقوى فيهما جواز الرجوع قبل إكمال اليومين، و اما بعده فيجب اليوم الثالث لكن الأحوط فيهما أيضا وجوب الإتمام بالشروع خصوصا الأول منهما.

و قد استوفينا الكلام فى أطراف هذه المسألة فى طى المسألة الخامسة و وجه خصوصية الواجب المطلق فى الاحتياط بإتمامه بمجرد الشروع فيه ترك مخالفتهم كما قالوا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۹۸

بان مخالفتهم مشكل، و ان كانت متابعتهم من غير دليل أشكل، لكن الاحتياط حسن على كل حال و اللّه هو الموفق.

[مسألة ۴۰ يجوز له ان يشترط حين النية الرجوع متى شاء]

مسألة ۴۰ يجوز له ان يشترط حين النية الرجوع متى شاء حتى فى اليوم الثالث سواء علق الرجوع على عروض عارض أولا، بل يشرط الرجوع متى شاء حتى بلا سبب عارض، و لا يجوز له اشتراط جواز المنافيات كالجماع و نحوه مع بقاء الاعتكاف على حاله، و يعتبر ان يكون الشرط المذكور حال النية فلا اعتبار بالشرط قبلها أو بعد الشروع فيه و ان كان قبل الدخول فى اليوم الثالث، و لو شرط حين النية ثم بعد ذلك أسقط حكم شرطه فالظاهر عدم سقوطه و ان كان الأحوط ترتيب آثار السقوط من الإتمام بعد إكمال اليومين.

فى هذا المسألة أمور (الأول) يجوز للمعتكف ان يشترط الرجوع عن اعتكافه فى الجملة، بل يستحب له و قد ادعى فى الحدائق اتفاق كلمة الأصحاب على استحبابه، و يدل عليه من الاخبار موثق عمر بن يزيد المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام:

قال: إذا اعتكف العبد فليصم و قال: لا يكون اعتكاف أقل من ثلاثة أيام، و اشترط على ربك فى اعتكافك كما تشترط عند إحرامك ان تحلل من اعتكافك عند عارض ان عرض لك عارض من علة تنزل لك من أمر اللّه.

و خبر أبى بصير المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام، و من اعتكف صام، و ينبغى للمعتكف إذا اعتكف ان يشترط كما يشترط المحرم، و صحيح ابى ولاد المروى فى الكافى و الفقيه قال سئلت الصادق عن امرأة كان زوجها غائبا فقدم و هى معتكفة بإذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بيتها فتهيأت زوجها حتى واقعها فقال عليه السّلام: ان كانت خرجت من المسجد قبل ان يمضى ثلاثة أيام و لم يكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر،

و صحيح محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السّلام قال: إذا اعتكف يوما و لم يكن اشترط فله ان يخرج و يفسخ الاعتكاف و ان أقام يومين و لم يكن اشترط فليس له ان يفسخ اعتكافه حتى يمضى ثلاثة أيام. (الأمر الثانى) المشهور على جواز الرجوع عن الاعتكاف عند اشتراطه سواء كان الاعتكاف واجبا موسعا أو مندوبا، و سواء كان قبل مضى اليومين أو بعده، و استدلوا له بمفهوم صحيح محمد بن مسلم المتقدم آنفا الذى فيه: و ان أقام يومين و لم يكن اشترط فليس له ان يفسخ (إلخ)، فإنه يدل على جواز الفسخ فيما إذا قام يومين مع الاشتراط و بإطلاق بقية الأخبار خلافا للمحكى عن المبسوط فمنع عن الرجوع فى الثالث و يستدل له بإطلاق ما دل على المنع عن الخروج بعد مضى يومين حيث انه يشمل ما إذا كان مع الاشتراط.

ففى صحيح ابى عبيدة الحذاء عن الباقر عليه السّلام: من اعتكف ثلاثة أيام فهو فى اليوم الرابع بالخيار ان شاء زاد أياما أخر، و ان شاء خرج عن المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يستكمل ثلاثة أيام، و الأقوى هو الأول لكون مفهوم صحيح ابن مسلم أخص فيقيد به إطلاق صحيح الحذاء لا سيما مع ذهاب المشهور اليه حتى الشيخ نفسه حيث وافق المشهور فى النهاية. (الأمر الثالث) ظاهر الأكثر كما فى الحدائق عدم اختصاص جواز الاشتراط بعروض العارض بل قالوا بجوازه من غير تقييده بعروض عارض، و استدلوا له بنص صحيح ابى ولاد المتقدم الذى فيه فخرجت حين بلغها قدومه (إلخ) حيث ان حضور الزوج و التشويق الى المواقعة ليس مما يعد عارضا سببا للخروج بل الخروج معه اقتراحى بلا سبب له.

و بإطلاق صحيح محمد بن مسلم حيث ان الشرطية الثانية المذكورة فيه اعنى قوله:

و ان قام يومين و لم يكن اشترط بكون فى مقابل الشرطية الأولى المذكورة فيه اعنى قوله:

إذا اعتكف يوما و لم يكن اشترط (إلخ) و الشرطية الأولى مطلقة عن قيد طرو العذر، و إطلاقها يدل على جواز الاشتراط و لو كان اقتراحا فالشرطية الثانية أيضا كذلك، فيدل على جواز الخروج مع الشرط، و لو كان الشرط اقتراحا خلافا للمحكى عن جماعة تبعا للعلامة فى التذكرة حيث خصوا جواز الخروج عند الاشتراط بما إذا كان بعروض

عارض، و حكى عن الشهيد الثانى القطع به، و يستدل لهم بخبر ابى بصير و خبر عمر بن يزيد ففى الأول ينبغى للمعتكف إذا اعتكف ان يشترط كما يشترط المحرم، و لا إشكال فى شرط المحرم ان الرجوع معلق على عروض العارض و لا يصح شرطه بلا سبب و لا عارض و فى الثانى و اشترط على ربك فى اعتكافك كما تشترط فى إحرامك أن يحلك من اعتكافك عند عارض ان عرض لك من علة تنزل بك من أمر اللّه تعالى، و هذا الخبر فى الدلالة على اعتبار تعليق الرجوع على عروض العارض أظهر، و لكن الأقوى هو الأول لدلالة صحيح ابى ولاد بالنصوصية و صحيح ابن مسلم بالإطلاق على عدم اعتباره، و لا مسرح لتقييد إطلاقه بما فى خبر ابى بصير و خبر عمر بن يزيد لكونها مثبتين و عدم التنافى بينهما فلا وجه للحمل أصلا. (الأمر الرابع) اختلف

القـائلون باختصاص جواز الاشتراط بما إذا علق الرجوع على عروض العارض فى اعتبار كون العارض مما ينقطع به الاعتكاف أو الأعم منه و من غيره من العوارض على قولين، يستدل للاول منهما بخبر عمر بن يزيـد المتقـدم الـذى فيه عنـد عارض ان عرض لك من علـة تنزل بك من أمر اللّه تعالى حيث انه ظاهر فى كون العارض خصوص العذر المسوغ للخروج و لو مع عدم الشـرط كالعلة و المرض و يستدل للثانى بصحيح ابى ولاد حيث قد عرفت سابقا ان قدوم زوج المرأة ليس عارضا لكى يكون عروضـه موجبا لإخراج الخروج عن المسجد عن الاقتراح، و على تقـدير صدق العروض و إخراج الخروج عن الاقتراح فليس من الأعذار المسوغة للرجوع قطعا لكى يسوغ به الخروج من دون شـرط، و الأقوى فى هذا الأمر أيضا هو الأول لعدم ما يوجب تقييد صحيح ابى ولاـد بمـا فى خبر عمر بن يزيـد بل صـحيح ابى ولاد لمكان نصوصـيته فى عـدم اعتبار التعليق بالعارض المسوغ للخروج فلا يكون قابلاـ للحمل عليه مع ان التخصـيص بالعارض المسوغ للخروج يوجب لغويـة الاشتراط فى الاعتكاف، و انتفاء الفائـدة عنه حيث انه بـدون الاـشتراط يجوز الخروج مع عروض المسوغ و بلاـ عروضه لاـ يجوز الخروج مع الاـشتراط فالاـشتراط حينئـذ لغو يحمـل على التعبـد و هو بعيـد فى الغايـة. (الأـمر الخـامس) المصـرح به فى المنتهى و الـدروس انه لا يجوز للمعتكف ان يشترط الجماع و نحوه من منافيات الاعتكاف كالفرحة و التنزه و نحوهما مع ارادة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۰۱

البقـاء، على الاعتكـاف لاـ على فسـخه و الرجوع عنه، لأـن الـذى ورد النص على جوازه هو اشتراط حل الاعتكاف و فسـخه نحو اشتراط الفسـخ فى العقـد أو اشتراطه فى الإحرام، لا اشتراط فعل ما ينافيه مع بقائه، و ليس على جوازه دليل بل لعل ما يـدل على بطلان الشـروط المنافيـة مع إطلاق الكتاب و السنة يدل على بطلان الشـرط المنافى فى الاعتكاف، و مع الغض عن ذلك يكون مقتضـى عـدم جوازه عـدم تأثيره فى حل ما شـرطه، و الظاهر عـدم انعقاد الاعتكاف المشترط فيه هذا الشـرط رأسا من أول الأمر للإخلال بالنية إذ هو نظير نية الصوم المشروط بارتكاب بعض مفطراته حيث انها ليست نية الصوم أصلا.

(الأمر السادس) يعتبر ان يكون الشـرط المذكور حال نية الاعتكاف، فلا عبرة بالشرط قبلها كما لا عبرة بما يتبانى المتعاملان قبل العقد بلا ذكره فى ضـمنه، و لا بما يذكر بعد الشروع فى الاعتكاف بل المذكور من الشرط قبل نية الاعتكاف أو بعد الشروع فيه يكون نظير الشـروط الابتدائيـة التى لاـ دليـل على اعتبارهـا حسبما فصـل فى المعاملاـت، و لاـ فرق فى عـدم تأثيره إذا كان بعد الشـروع بين ما إذا كان قبل الدخول فى اليوم الثالث أو بعده، فالتفصـيل فى الشـرط المتأخر عن الشـروع بين ما كان قبل الدخول فى اليوم الثـالث و مـا كـان بعـده بالانعقـاد فى الأول و عـدمه فى الثانى ضـعيف فى الغايـة، إذ لا وجه له أصـلا، نعم فى الشـرط المتقـدم على النيـة لو قيل بالصحة بناء على كفايـة التواطى قبل العقـد فى صـيرورة العقـد مشـروطا يمكن القول بصـحة الشـرط المتقدم، لكن المبنى ضـعيف كما حرر فى المعاملات فى باب الشروط، و كيف كان يمكن الاستدلال لاعتبار كون الشرط حال النيـة بخبر ابى بصـير الذى فيه و ينبغى للمعتكف إذا اعتكف ان يشترط بتقريب ان كلمة (إذا) تفيد المقارنة لصـيرورة المعنى إذا أراد أن يعتكف، و ارادة الاعتكاف هى بنيته. (الأمر السابع) لو شـرط حين النية ثم بعد ذلك أسـقط حكمه ففى سـقوطه و عدمه (وجهـان): من انه كالخيـار المجعول بالشـرط حق قابـل للإسـقاط لأـن أول مـا يترتب على الحق قـابليته للإسـقاط فمـا لا يسـقط بالإسـقاط لا يكون حق: و من انه لم يثبت حقيته بـدليل، إذ الاخبار المتقدمة فى مشروعيته لم تدل على حقيته بمعنى كونه قابلا للإسقاط، و مع الشك فيه يكون المرجع هو استصحاب بقائه، إذا لم يكن الشك من قبيل الشك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۰۲

فى المقتضى، و كيف كان فالأحوط ترتيب آثار السقوط من الإتمام بعد إكمال اليومين.

[مسألة ۴۱ كما يجوز اشتراط الرجوع فى الاعتكاف حين عقد نيته]

مسألة ۴۱ كما يجوز اشتراط الرجوع فى الاعتكاف حين عقد نيته كذلك يجوز اشتراطه فى نذره كان يقول للّه على ان اعتكف بشرط ان يكون لى الرجوع عند عروض كذا أو مطلقا و حينئذ فيجوز له الرجوع و ان لم يشترط حين الشروع فى الاعتكاف فيكفى الاشتراط حال النذر فى جواز الرجوع، لكن الأحوط ذكر الشرط حال الشروع أيضا، و لا فرق فى كون النذر اعتكاف أيام معينة، متتابعة أو غير متتابعة، فيجوز الرجوع فى الجميع مع الشرط المذكور فى النذر، و لا يجب القضاء بعد الرجوع مع التعين و لا الاستيناف مع الإطلاق.

ظاهر الأصحاب انه يصح ذاك الاشتراط فى حال النذر أو اليمين أو العهد، فيعمل به ان عاما فعام و ان خاصا فخاص بمعنى انه لو كان الشرط رجوعه مطلقا فيصح رجوعه مطلقا، و لو كان رجوعه عند عروض المسوغ للخروج، أو عند عروض عارض مطلقا و لو لم يكن مسوغا فيصح رجوعه على ما شرط، و عن غير واحد دعوى نفى الخلاف فيه ظاهرا، بل عن التنقيح و المستند الإجماع عليه، خلافا لما فى المدارك و الحدائق حيث استشكلا ذكر الشرط فى النذر و قالوا بعدم نص فيه لاختصاص النص بالشرط فى الاعتكاف، و حق القول فى ذلك ان الشرط فى النذر يقع على وجوه.

منها ان يكون إيقاع النذر مشروطا على نحو يرجع الى التعليق فى الإنشاء و هذا مستحيل عقلا لامتناع الإنشاء على وجه التعليق كما فصل فى المعاملات.

و منها ان يكون المنشأ مشروطا و هذا أيضا باطل إلا إذا كان المعلق عليه امرا معلوم الحصول كما سيأتى فى المسألة الثالثة و الأربعين.

و منها ان يكون الرجوع بنفسه منذورا قد تعلق به النذر بان يقول: للّه على ان اشترط فى اعتكافى جواز الرجوع اما مطلقا أو مشروطا بعروض عارض من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۰۳

عذر أو غيره، و يكون نذره له على نحو نذر الفعل، فلو صح نذره هذا يجب عليه ذكر الشرط حين نيته الاعتكاف و شروعه فيه، انما الكلام فى صحته، و لا يبعد صحته لما تقدم من رجحان الشرط حين الاعتكاف فيكون نذره صحيحا.

و منها ان يكون شرط الرجوع أيضا منذورا بتعلق النذر به نفسه على نحو شرط النتيجة، و فى انعقاده تأمل، و لعل هذا الوجه هو مورد اشكال صاحب المدارك و الحدائق و تأملهما فى صحته بدعوى اختصاص النص بالشرط فى الاعتكاف، و عدم ما يدل على صحة النذر على نحو نذر النتيجة.

و منها ان يكون النذر متعلقا بالاعتكاف المشروط على ما بينه المصنف بقوله:

كان ينذر للّه على ان اعتكف بشرط ان يكون لى الرجوع عند عروض عارض أو مطلقا، و الحق فى هذا هو صحة النذر و وجوب المنذور عليه على نحو ما نذر، و ذلك لعمومات الدالة على صحة النذر فيما إذا كان متعلقة راجحا، و من المعلوم رجحان الاعتكاف المشروط بجواز الخروج مثل المطلق منه، و يصح نذره كذلك كما يصح نذر المطلق، لكن فى الاكتفاء به عن ذكره حين الشروع فى الاعتكاف تأمل إذا لواجب عليه الاعتكاف المشروط بجواز الرجوع و صيرورته مشروطا متوقف على الإتيان بالشرط، إذ كما يجب عليه الاعتكاف بسبب النذر يجب عليه الإتيان بشرطه بسببه، و لا يكفى نذر المشروط عن الإتيان بالشرط و المحل لإتيانه هو النية لا قبلها و لا بعدها كما تقدم، و لعل هذا هو منشأ احتياط المصنف حيث قال: لكن الأحوط ذكر الشرط حال الشروع أيضا، اللهم الا ان يقال بان قصد إيقاع المنذور مع كونه هو الاعتكاف المشروط كاف عن الاشتراط فى

حال النيـة لأنه قصـد له إجمالا، و لا فرق فى كون المنذور اعتكاف أيام معينة أو غير معينة، متتابعة أو غير متتابعة، فيجوز الرجوع فى الجميع مع الشرط المـذكور فى النـذر، و فصـل الشـهيد الثـانى (قـده) فى المسالـك تبعـا للمحقق فى المعتـبر، و العلامـة فى المنتهى فى الاعتكاف المنذور تفصيلا ينتهى إلى أقسام ثمانية باعتبار ان المنذور اما يكون معينا أو يكون غير معين، و على كلا التقديرين فاما يكون متتابعا أو غير متتابع، و على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢٠۴

التقادير الأربع فاما يشترط الرجوع على ربه ان عرض له عارض أولا، فأربعـة منها مما لم يشترط فيها الرجوع، و أربعة مما اشترط فيها، و المصنف (قده) تعرض لهذه الأربعة التى اشترط فيها الرجوع بقوله: و لا فرق فى كون النذر اعتكاف أيام منفصلة (إلخ) و هو انه لاـ يجب القضـاء بعـد الرجوع مع التعين، و لاـ الاستينـاف مع الإطلاـق، و قـد تقـدم حكم الأربعـة التى لم يشترط فيها فى المباحث السابقة.

[مسألة ۴٢ لا يصح ان يشترط فى اعتكاف ان يكون له الرجوع فى اعتكاف أخر له]

مسألة ۴٢ لا يصـح ان يشترط فى اعتكاف ان يكون له الرجوع فى اعتكاف أخر له غير الـذى ذكر الشـرط فيه، و كذا لا يصح ان يشترط فى اعتكافه جواز فسخ اعتكاف شخص أخر من ولده أو عبده أو أجنبى.

نقل فى الجواهر عن رسالة شيخه (قده) التصريح بأنه لا يصح ان يشترط فى اعتكاف ان يكون له الرجوع فى اعتكاف أخر له غير الذى ذكر الشـرط فيه، و لا ان يشترط فى اعتكافه جواز فسخ اعتكاف شـخص أخر من عبده أو ولده، ثم احتمل صحته بناء على صحة مثله فى الخيار، و قال (قده): لاشتراك المقام مع الخيار فى المدرك، و هو عموم المؤمنون عند شـروطهم الذى هو المنشأ فى كـثير من الأحكـام السابقـة و غيرهـا، ثم أمر بالتأمـل الجيـد و لاـ يخفى عـدم دلالـة عموم المؤمنون على جواز الاـشتراط فى الاعتكاف، و ان المـدرك له هو الإجماع و الاخبار المتقدمـة، و شـىء منهما لا يـدل على جواز مثل هـذا الشـرط المذكور، و لا على ترتيب الأثر عليه، و مع الشك فى صـحته يكون المرجع هو أصالـة عـدمها، و وجه عدم دلالة عموم المؤمنون على مثل هذا الشـرط هو ان الظاهر منه هو الشـروط التى تقع على الشـخص بحيث يصير ملزما على الوفاء بها لا ما تقع له بحيث يكون انعقادها لنفعه، و ذلك بقرينة كلمة (عند) فى قوله عليه السّـلام: عند شروطهم، و التعبير بكون المؤمن يكون كذلك مشعرا بمدحه، و انه من أوصـافه المحمودة، و مـا يكون لنفع المشترط لاـ يكون ممـا يختص بـالمؤمن لأـن الكـافر أيضا مسلط بما يشترط له هـذا. و يمكن دعوى ظهور النصوص السابقة فى اختصاص الأحكام الثابتة للشـرط بالشـرط الواقع فى الاعتكاف الذى يقع فيه الشـرط لا اعتكاف آخر له أو لغيره من عبده أو ولده أو أجنبى عنه و لكنها لا يخلو عن التأمل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢٠۵

[مسألة ۴٣ لا يجوز التعليق فى الاعتكاف]

مسألة ۴٣ لا يجوز التعليق فى الاعتكاف فلو علقه بطل إلا إذا علقه على شـرط معلوم الحصول حين النية فإنه فى الحقيقة لا يكون من التعليق.

و ليعلم ان التعليق قد يتصور فى الإنشاء و قد يلاحظ بالنسبة إلى المنشأ، و المراد بالأول هو كون التعليق فى ناحية الإيجاد و جعل الإيجـاد معلقا على وجود المعلق عليه بحيث لولاه لم يكن الإيجاد إيجادا كما إذا علق الضـرب الصادر منه على كون المضـروب

زيدا بحيث لو لم يكن زيدا لم يكن ضربه ضربا، و هذا النحو من التعليق يستحيل عقلا، لان الضرب إذا تحقق فى الخارج فقد تحقق، سواء كان المضروب زيدا أو غير زيد، غاية الأمر لو ضربه بقصد كونه زيدا فبان عدم كونه زيدا يكون من باب التخلف فى الداعى لا ـ ان الضرب الصادر لا ـ يكون ضربا، و المراد بالتعليق فى المنشأ هو ما إذا كان المنشأ بالإنشاء معلقا على أمر على نحو إنشاء الواجب المشروط و هذا أمر ممكن كيف و جميع القضايا الحقيقية المتداولة فى جميع العلوم تكون من هذا القبيل، و مثال ذلك فى المعاملات كالتدبير و الوصية و النذر المعلق على أمر مثل ان رزقت ولدا فعلى كذا، و محل الكلام فى تعليق الاعتكاف كتعليق المنشأ فى باب المعاملات هو الثانى، و قد قام الإجماع على بطلانه فى المعاملات فى بعض صوره و اقسامه حسبما فصل فى محله، و اما فى الاعتكاف فليس على بطلانه إجماع و ان كان صاحب الجواهر أرسله إرسال المسلمات و قال (قده) لا ـ يجوز التعليق فى الاعتكاف، فمن علقه بطل إلا إذا كان شرطا مؤكدا كقوله ان كان راجحا أو كان المحل مسجدا أو نحو ذلك انتهى، و لعل منشأ التسالم فى ذلك هو إلحاق الاعتكاف بالمعاملات فى ذلك كما الحق بها فى شرط فسخه و الرجوع عنه، و لكن يقع السؤال فى وجه الإلحاق و كيف كان فعلى القول بعدم جواز التعليق ينبغى استثناء ما إذا كان المعلق عليه معلوم الحصول حين النذر كرجحان الاعتكاف و مسجدية المحل لما ذكره المصنف (قده) فى المتن من انه ليس من التعليق بالحقيقة، و لجواز مثله فى باب المعاملات، انما الكلام فيما إذا كان مشكوكا، و مقتضى تقييد المصنف كون الشرط معلوم الحصول هو بطلان ما كان مشكوكا و لو كان المعلق عليه شرطا مؤكدا مثل التعليق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۰۶

على رجحان الاعتكاف و مسجدية المحل، و مقتضى ما فى الجواهر صحته حيث انه استثنى عن عدم الجواز ما كان الشرط مؤكدا من دون تقييده بكونه معلوم الحصول، و لعل نظر المصنف فى تقييد بكونه معلوم الحصول من جهة وقوع الإخلال بنية الاعتكاف مع الشك فى حصول المعلق عليه كما استدلوا به على بطلان التعليق فى الاعتكاف.

و فيه المنع عن الإخلال بالنية فيما إذا كان هو الاعتكاف المعلق على ما علقه عليه لصحة تعلق النية بذاك المنوى المعلق، و تمشى ارادته بوجوده المعلق، و صحة إرادته بإرادة منوطة بوجود المعلق عليه مع الشك فى وجود المعلق عليه بل مع القطع بعدمه حسبما فصل فى مبحث الواجب المشروط من الأصول.

[فصل فى أحكام الاعتكاف]

اشارة

فصل فى أحكام الاعتكاف

[يحرم على المعتكف أمور]

اشارة

يحرم على المعتكف أمور

[(أحدها) مباشرة النساء]

(أحدها) مباشرة النساء بالجماع فى القبل أو الدبر و باللمس و التقبيل بشهوة، و لا فرق فى ذلك بين الرجل و المرأة، فيحرم على المعتكفة أيضا الجماع و اللمس و التقبيل بشهوة، و الأقوى عدم حرمة النظر بشهوة الى من يجوز النظر اليه و ان كان الأحوط اجتنابه أيضا.

فى هذا المتن أمور (الأول) يحرم على المعتكف مباشرة النساء بالجماع بالإجماع على حرمة الجماع عليه محصلا و منقولا كما فى الجواهر و استدلوا بالكتاب الكريم: و لا تباشروهن و أنتم عاكفون فى المساجد، بناء على ان يكون المراد من الاعتكاف فى قوله تعالى، (عٰاكِفُونَ) هو ذاك الاعتكاف المعهود، لا مطلق الكون فى المساجد، كما يدل عليه ذكره بعد تحليل الرفث الى النساء فى ليلة الصيام دفعا لتوهم جوازه فى ليالى الاعتكاف، و كون التحليل لمن لا يكون معتكفا و الا فهو حرام للمعتكف مطلقا فى الليل أو النهار، و بالسنة المستفيضة بل المتواترة.

ففى خبر الحسن بن الجهم المروى فى الكافى عن ابى الحسن عليه السّلام عن المعتكف يأتى أهله؟ فقال: لا يأتى امرأته ليلا و لا نهارا و هو معتكف، و ما ورد فى وجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۰۷

الكفارة به كما يأتى فى المسائل الاتية.

و موثق سماعة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السّلام: هو بمنزلة من أفطر فى شهر رمضان، و لا يعارضها ما فى صحيح الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام و فيه كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله إذا كان العشر الأواخر اعتكف فى المسجد و ضربت له قبة من شعر و شمر المئزر و طوى فراشه، و قال بعضهم و اعتزل النساء، فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام اما اعتزال النساء فلا، و وجه عدم المعارضة بحمل ما فى هذا الصحيح على عدم اعتزالهن عن المخالطة و المجالسة و المحادثة دون الجماع.

قال الصدوق (قده) و ذلك معلوم بقرينة ما فيه من قوله: و طوى فراشه إذ فى الجماع بسط الفراش. (الأمر الثانى) لا فرق فى الجماع المحرم على المعتكف بين القبل و الدبر لصدق الجماع عليهما، و دعوى انصراف الجماع الى القبل موهونة بكون الانصراف بدويا ناشيا عن غلبة وجود الجماع فى القبل و هو غير مضر فى التمسك بالإطلاق كما مر مرارا، بل فى نجاة العباد انه يقوى البطلان بالجماع مطلقا من غير فرق بين الذكر و الأنثى و غيرهما كالدابة.

و ربما يستدل لذلك بفحوى الآية المباركة: و لا تباشروهن (الآية) و بعموم ما ورد فى المنع عن الجماع الشامل للجماع مع الذكور و الإناث و منافاة ذلك مع الاعتكاف و لكن فى إلحاق الجماع فى الدبر بالجماع فى القبل اشكال، و قد مر بعض الكلام فى البحث عن الجماع فى مبطلات الصوم و فى موجبات الجنابة فى مبحث الجنابة من كتاب الطهارة، و كيف كان المعتبر فى الجماع المحرم هو ما به تحصل الجنابة سواء أنزل أم لا.

(الأمر الثالث) المشهور على حرمة اللمس و التقبيل بشهوة مثل حرمة الجماع، و عن ظاهر التبيان و مجمع البيان و المدارك دعوى الاتفاق على حرمتها، و يستدل لحرمتها بإطلاق النهى عن المباشرة فى الآية الشريفة (و لا تباشروهن) خرج عنها ما إذا لم يكن بشهوة، و ما عن المنتهى من انه ثبت انه صلّى اللّه عليه و سلّم كان يلمس بعض نسائه فى الاعتكاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۰۸

من غير شهوة، و فى الاستدلال بما ذكر ما لا يخفى لانسباق الجماع عن المباشرة التى نهى عنها فى الآية حيث انها كالملامسة و نحوها، يكون الظاهر منها هو الجماع مضافا الى ما فى هذه الآية من وقوع النهى عن المباشرة فيها بعد الترخيص فى مباشرتهن فى الصوم فى قوله تعالى فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ، المراد منها الجماع من غير ترديد، و ذلك قرينة على ارادته من الجماع المنهى عنه أيضا،

و ما عن المنتهى فهو غير ثابت أولا، و على تقـدير ثبوته فلا يدل على حرمة اللمس بشـهوة ثانيا، لانه لا يدل الا على عدم اللمس منه صـلى اللّه عليه و آله بشـهوة و هو أعم من الحرمـة، و لكن الأـحوط تركهما لـذهاب المشـهور إلى الحرمـة مع دعا و الاتفاق عليهـا. (الأـمر الرابع) الظـاهر عـدم الفرق فى حرمـة الجماع أو اللمس و التقبيل لو قلنا بحرمتهما أيضا بين الرجل و المرأة، فيحرم عليهـا مثـل مـا يحرم على الرجـل بلاـ خلاـف بـل ادعى عليه الإجمـاع بقاعـدة الاشتراك الا فيما ثبت اختصاصه بأحـدهما، و قد يتمسك بما فى صحيح ابى ولاد المتقدم، و صحيح الحلبى، و خبر ابن سرحان المتقدمين لكن فى دلالتها نظر لظهور صحيح ابى ولاد فى كون الكفارة على المرأة لأجل الخروج عن المسـجد المتقدم على الجماع، و ظهور ما فى صحيح الحلبى، و صحيح ابن سرحـان فى كون المرأة مثـل الرجـل فى جواز الخروج عن المسـجد عنـد الحاجـة لا فى جميع أحكام الاعتكاف التى منها حرمة الجمـاع و نحوه، لكن فى قاعـدة الاـشتراك مع نفى الخلاـف و دعوى الإجمـاع على مساوتهمـا فى ذلك الحكم غنى و كفايـة. (الأـمر الخـامس) المحكى عن ابن الجنيـد حرمـة النظر بشـهوة الى من يحرم النظر اليه كـذلك كالغلاـم و الأجنبيـة، و عن ظـاهر الدروس حرمته مطلقا و لو الى من يحل النظر إليه بشـهوة كالزرجة و الأمة، حيث انه أطلق فى القول بحرمة الاسـتمتاع بالنساء فى حال الاعتكاف، و ليس لحرمته دليل لا بالنسبة الى من يحرم النظر إليه بشـهوة و لا مطلقا الا توهم انـدراجه فى المباشـرة المنهى عنها و هو مـدفوع لاعتبار الملامسـة فى صـدق المباشـرة بشـىء من أعضاء البـدن قطعا لو لم نقل باختصاصـها بالجماع، مع انه لا يثبت التفصـيل بين المحرم من النظر و غير المحرم على ما ذهب اليه ابن الجنيـد. فالأقوى عدم حرمته بالنسبة الى من يحرم النظر اليه، و انه لا يوجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ٢٠٩

فسـاد الاعتكـاف مطلقـا بالنسبـة الى من يحرم و من لاـ يحرم و ان كان الاحتياط فى الاجتناب عنه حسـنا خروجا من مخالفـة من حرمه و اللّه الهادى.

[(الثانى) الاستمناء]

(الثانى) الاستمناء على الأحوط و ان كان على الوجه الحلال كالنظر الى حليلته الموجب له.

و قـد ادعى عـدم وجـدان الخلاـف فيه، و يسـتدل لحرمته بنقـل الشـيخ فى الخلاف الإجماع على حرمته، و بأنه كيفيـة منافيـة مع الاعتكاف الـذى هو اللبث العبادى فى المسـجد أو اللبث فيه للعبادة. و لقـد يعجبنى ما قاله الحلى (قده) بأن حقيقة الاعتكاف فى عرف الشـرع هو اللبث للعبادة، و المعتكف اللابث للعبادة إذا فعل القبائح أو مباحات لا حاجة إليها فما لبث للعبادة، و الإيراد بأنه يلزم بطلانه حالة النوم و السـكوت و إهمال العبادة فاسد لضرورة الحاجة إليها و كونها محيئة للحالة التى يتمكن معها للعبادة كما لا يخفى و بأنه ان كان فى المسـجد يكون اجنابا فيه و لعله مثل مكث الجنب فيه أو دخوله فيه لا للاستطراق أو مطلقا بالنسبة الى من يكون الاسـتطراق محرما عليه و ان كان فى خارج المسـجد يكون خروجه لا لحاجة فيه و لا وجود سـبب مبيح له مبطلا له، و بخروج المعتكف بالجنابـة الحاصـلة منه عن أهليـة الاعتكاف لكون جنابته موجبـة لحرمة اللبث عليه فى المسـجد، و بأنه إذا كان التقبيـل و اللمس بالشـهوة محرمـا عليه فتحريم الاسـتمناء عليه اولى، و هـذه الوجوه و ان لم يسـلم بعضـها عن المنع كمـا منع عن تحريم احـداث ما يوجب خروجه عنه لقضاء الحاجـة فإنه لا يكون حراما، و كـذا أولوية الاسـتمناء بالتحريم عن التقبيل و اللمس مع ما فى تحريمهما من المنع كما تقـدم الا ان المجموع منها لعله كاف لإثبات تحريمه مع القطع بتنافيه مع الاعتكاف الذى كان رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و سـلّم يطوى فراشه فى أيامه و كان صـلّى اللّه عليه و سـلّم يشـمر المئزر للعبادة، و يؤيده بعض ما ورد

من حرمة ما يحرم على المحرم، فالأقوى حينئذ تحرميه و فساد الاعتكاف به.

[(الثالث) شم الطيب مع التلذذ]

(الثالث) شم الطيب مع التلذذ و كذا الريحان، و اما مع عدم التلذذ كما إذا كان فاقدا لحاسة الشم مثلا فلا بأس به.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢١٠
المشهور كما فى الجواهر على حرمة شم الطيب، و عن الخلاف الإجماع على حرمته، و يدل عليها صحيح ابى عبيدة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال عليه السّلام المعتكف لا يشم الطيب و لا يتلذذ بالريحان و لا يمارى و لا يشترى و لا يبيع، خلافا للشيخ أيضا فى مبسوطة من عدم حرمته، و ليس له وجه، و عن المستند المنع عن حرمته للأصل و عدم دلالة الصحيح على التحريم لكونه بصيغة النفى، و لا يخفى ما فيه من الوهن لدلالة النفى على التحريم لو لم نقل بكونه أبلغ كما ان الجملة الخبرية أبلغ فى الدلالة على الوجوب من صيغة الأمر، و لا فرق فى الطيب بين اقسامه مما أعد للشم و لا يستعمل فى غيره، و غيره مما يستعمل فى الأكل و غير الأكل أيضا كما هو المصرح به فى الصحيح و هل الحكم بالحرمة يختص بما إذا كان متلذذا بشمه أو يحرم و لو لم يكن متلذذا به بل كان استعماله لغيره وجهان: من ذكر شم الطيب مطلقا فى الصحيح، و من تقييد الريحان بالتلذذ به و المنسبق من إطلاق شم الطيب هو استعماله لان يتلذذ به و لعل ترك قيد التلذذ به دون الريحان من جهة غلبة استعمال الطيب للتلذذ به دون الريحان لاستعمال الريحان فى الأكل و غيره كثيرا فاحتاج الريحان الى ذكر التلذذ فى الحكم بحرمته فى حال الاعتكاف دون الطيب، و ذكر فى النجاة بعد ذكر شم الطيب متلذذا به متفرعا عليه (ففاقد حاسة الشم خارج) و تبعه المصنف (قده) فى المتن و قال كما إذا كان فاقدا لحاسة الشم و الظاهر ان مورد حرمة شم الطيب و نحوه انما هو فيمن له حاسة الشم، و اما فاقدها فالشم منتف عنه بانتفاء موضوعه فلا يصدر منه الشم بلا تلذذ فمن له حاسة الشم يحرم عليه الشم متلذذا و يحل غير متلذذ به و اللّه العالم.

[(الرابع) البيع و الشراء]

(الرابع) البيع و الشراء بل مطلق التجارة مع عدم الضرورة على الأحوط، و لا بأس بالاشتغال بالأمور الدنيوية من المباحات حتى الخياطة و النساجة و نحوهما و ان كان الأحوط الترك الا مع الاضطرار إليها بل لا بأس بالبيع و الشراء إذا مست الحاجة إليهما للأكل و الشرب مع تعذر التوكيل أو النقل بغير البيع.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢١١
فى هذا المتن أمور (الأول) لا خلاف فى حرمة البيع و الشراء فى حال الاعتكاف و فى الجواهر الإجماع بقسميه على حرمتهما و فى الحدائق ان القول بالتحريم مما لا خلاف فيه و انما الخلاف فى فساد الاعتكاف بذلك، فقال الشيخ فى المبسوط: لا يفسد الاعتكاف بهما و ان كان لا يجوز له فعل ذلك، و قال ابن إدريس الأولى عندى ان جميع ما يفعل المعتكف من القبائح و يتشاغل به من المعاصى أسباب به يفسد اعتكافه انتهى، و يدل على حرمتهما صحيح عبيدة المتقدم فى الطيب الذى فيه و لا يشترى و لا يبيع، و لم اطلع على مخالف فى حرمتهما الا ما يحكى عن المستند من القول بالكراهة ان لم يتحقق الإجماع على الحرمة، و منشئه هو ما تقدم منه من توهم منع دلالة صيغة النفى على التحريم و هو مندفع بما تقدم. (الأمر الثانى) المحكى عن المرتضى (قده) المنع عن التجارة مطلقا حتى الإجارة و الصلح بناء على كون الصلح عقدا مستقلا لمنافاتها مع حقيقة الاعتكاف

التی هی اللبث فی المسجد تعبدا أو للعبادة فيه، و لمفهوم النهی عن البيع و الشراء و لان المنسبق من النهی عن البيع و الشراء من قوله عليه السّلام: لا يشتری و لا يبيع هو كون الشری و البيع منهيا عنهما من حيث كونهما شغلا مانعا عن عمل الاعتكافی الذی هو الاشتغال باللّه سبحانه فی بيته لا- من حيث كونهما شراء و بيعا، فيكون النهی عنهما كالنهی عن البيع وقت النداء من يوم الجمعة حيث انه أيضا محرم من حيث انه شغل عن ذكر اللّه تعالى كما يدل عليه بعد قوله وَ ذَرُوا الْبَيْعَ قوله فَإِذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَ ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّهِ، و قوله تعالى وَ إِذا رَأَوْا تِجارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْها، و قوله تعالى قُلْ ما عِنْدَ اللّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجارَةِ، هذا بناء على كون الصلح عقدا مستقلا، و اما لو كان هو البيع فيما إذا تعلق بالعين فيحرم من حيث كونه بيعا من غير اشكال، و لا يخفى ما فی الوجهين الأولين لعدم منافاة التجارة و لا البيع و الشراء مع حقيقة الاعتكاف و لو كانت هی اللبث فی المسجد لأجل العبادة فضلا عن كونها هی اللبث فيه تعبدا إذ لا يعتبر فيه دوام العبادة ما دام اللبث، و لمنع أولوية النهی عن التجارة عن النهی عن البيع و الشراء بل مساواته معه لاحتمال

خصوصية فی البيع و الشراء بها صارا منهيا عنه، لكن الوجه الأخير قريب جدا، و عليه فالأحوط لو لم يكن أقوى ترک التجارة مطلقا فی حال الاعتكاف رأسا، و انتظار حدوث النفع له من اللّه سبحانه لانه خير الرازقين. (الأمر الثالث) المحكی عن ابن إدريس انه بعد ان حكم بفساد الاعتكاف بالاشتغال بالقبائح و المعاصی و الأسباب قال:

و اما ما يضطر اليه من أمور الدنيا من الأفعال المباحة فلا يفسد به الاعتكاف الى ان قال:

و المعتكف اللابث للعبادة إذا فعل قبائح و مباحات لا حاجة إليها فما لبث للعبادة انتهی، و ظاهر هذا الكلام كما ترى بطلان الاعتكاف بفعل جميع المباحات التی لا حاجة إليها، و قد اعترض عليه العلامة فی المختلف بقوله و نحن نطالبه بوجه ما قاله و احتجاجه أضعف من ان يكون شبهة فضلا عن كونه حجة، فان الاعتكاف لو شرط فيه دوام العبادة بطل حالة النوم و السكوت و إهمال العبادة و ليس كذلک بالإجماع انتهی، و لكنه (قده) فی المنتهی و أفق الحلی و قال: بان ما يقتضی الاشتغال بالأمور الدنيوية من أصناف المعاش ينبغی القول بالمنع عنه عملا- بمفهوم النهی عن البيع و الشری الى ان قال الوجه تحريم الصنائع المشتغلة عن العبادة كالخياطة إلا ما لا بد منه انتهی ما فی المنتهی، و لا يخفى ما فيه من البعد بينه و بين ما أورده فی المختلف على الحلی، و كيف كان فالإنصاف تمامية ما ذكره الحلی (قده) من التنافی بين الاعتكاف و بين الاشتغال بالأمور المباحة، فالأقوى ترک الاشتغال بها الا ما قامت السيرة على الاشتغال بها فيه أو مما لا بد منه مما يدخل تحت الحاجة التی لا بد منها. (الأمر الرابع) صرح غير واحد من الفقهاء بأنه يستثنى من البيع و الشراء ما تدعو الحاجة إليه كشراء ما يضطر اليه من المأكول و الملبوس و بيع ما يكون وصلة الى شراء ذلک. و قال فی النجاة و ينبغی تقييده بما إذا تعذر التوكيل أو النقل بغير البيع. و يستدل للجواز عند الحاجة بانصراف النص الوارد فی النهی عن الشراء و البيع فی حال الاعتكاف عن الشراء و البيع عند الحاجة إليهما و هو كذلک لما بيناه فی الأمر المتقدم من ان المستفاد من النص هو حرمة البيع و الشراء مثل حرمتهما و حرمة التجارة وقت النداء بحيث يلهو المشتغل

بهما عن الاعتكاف و العبادة، و من الواضح ان الشغل بهما حال الاضطرار بهما لأجل دفع الضرورة ليس كذلک و لا يحتاج فی إثبات جوازهما الى التمسک بأدلة نفی الحرج و الضرر حتى يشكل فی صحة الاعتكاف به لأجل ان النفی لا يستلزم الإثبات، و مما ذكرنا من كون المنساق من النهی عن البيع و الشراء هو حرمتهما مثل حرمة الاشتغال بالبيع وقت النداء يظهر صحة البيع و الشراء الصادرين من المعتكف، لأن المنهی عنه هو البيع و الشراء بالمعنى المصدری منهما و هو لا يلزم خروج المعنى الاسم

المصدرى عن سلطنة البائع أو المشترى كما ان البيع وقت النداء أيضا كذلك حسبما فصل فى المعاملات و حررناه فى الأصول أيضا.

[الخامس المماراة]

الخامس المماراة اى المجادلة على أمر دنيوى أو دينى بقصد الغلبة و إظهار الفضيلة، و اما بقصد إظهار الحق ورد الخصم من الخطاء فلا بأس به بل هو من أفضل الطاعات فالمدار على القصد و النية فلكل امرء ما نوى من خير أو شر.
المماراة المجادلة و منه قوله تعالى فَلا تُمارِ فِيهِمْ اى لا تجادل فى أمر أصحاب الكهف إِلَّا مِراءً ظاهِراً بحجة و دلالة فقص عليهم ما اوحى اللّه إليك كذا فى مجمع البحرين، و قيل المراء لا يكون الا اعتراضا و الجدال يكون ابتداء و اعتراضا فهو أعم من المراء و فى مرات العقول و أكثر ما يستعمل المراء و الجدال فى المسائل العلمية و لفظة (المخاصمة) فى الأمور الدنيوية، ثم قال و قد يخص المراء بما إذا كان الغرض إظهار الفضل و الكمال، و الجدال بما إذا كان الغرض تعجيز الخصم و ذلته، و كيف كان و قد عرف بأنه الاعتراض على كلام الغير من غير غرض دينى و هو حرام فى غير حال الاعتكاف ففى خبر مسعدة بن صدقة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين إياكم و المراء و الخصومة فإنهما يمرضان القلوب (القلب) على الاخوان و ينبت عليهما النفاق، و خبره الأخر المروى فيه أيضا عن الصادق عليه السلام قال: ثلاث من لقى اللّه عز و جل بهن دخل الجنة من اى باب شاء من حسن خلقه، و خشى اللّه فى المغيب
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۹، ص: ۲۱۴
و المحضر، (أى فى حال حضور الناس و غيبتهم) و ترك المراء و ان كان محقا، و غير ذلك من الاخبار و هو محرم فى حال الاعتكاف بالخصوص كما يحرم فى حال الإحرام، و قال فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه اى فى حرمته فى الاعتكاف، و يدل على حرمته فيه بالخصوص صحيح عبيدة المتقدم فى الطيب و فيه: و لا يمارى و لعل إدخاله فى محرمات الاعتكاف مع كونه حراما فى غيره أيضا لزيادة تحريم فيه كتحريمه فى حال الإحرام، و كتحريم الكذب على اللّه و رسوله فى حال الصيام، و كيف كان فالمحرم منه هو ما كان لإثبات الغلبة و إظهار الفضيلة كما يتفق لبعض أهل العلم فى كثير من الأوقات. و اما لو كان الغرض منه مجرد إظهار الحق ورد الخصم عن الخطاء يكون من أفضل الطاعات، و قال العلامة فى المنتهى و يستحب له دراسة العلم و المناظرة فيه و تعلمه و تعليمه فى الاعتكاف بل هو أفضل من الصلوات المندوبة انتهى و هو كما أفاد.
و المائز بين ما يحرم منه و ما يجب أو يستحب، النية قال بعض الاعلام فليتحرز المكلف من تحويل الشىء من كونه واجبا الى جعله من كبائر القبائح أعاذنا اللّه تعالى منه.
و الأقوى عدم وجوب اجتناب ما يحرم على المحرم من الصيد و ازالة الشعر و لبس المخيط و نحو ذلك و ان كان أحوط.
المحكى عن المختلف انه نقل عن الشيخ فى الجمل و ابن البراج و ابن حمزة انه يجب على المعتكف تجنب ما يجب على المحرم تجنبه، و المشهور العدم و نسبه فى المبسوط بعد أن افتى بالقول المشهور إلى الرواية، و عن التذكرة ان الشيخ لا يريد بذلك العموم لانه لا يحرم على المعتكف لبس المخيط إجماعا و لا ازالة الشعر و لا أكل الصيد و لا عقد النكاح، و قال فى الحدائق و كيف كان فلا ريب فى ضعف هذا القول لعدم الدليل عليه، و ما ادعاه من الرواية فلم تصل إلينا و هو اعلم.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۹، ص: ۲۱۵

[مسألة ۱ لا فرق فى حرمة المذكورات على المعتكف بين الليل و النهار]

مسألة ۱ لا ـ فرق فی حرمـة المـذكورات على المعتكف بين الليـل و النهـار، نعم المحرمات من حيث الصوم كالأكل و الشـرب و الارتماس و نحوها مختصة بالنهار.
الأـمور المعتبرة عـدمها فی الاعتكـاف على قسـمين منها ما يشترط عـدمها فی الاعتكاف من حيث انه اعتكاف، و منها ما يشترط عـدمها فيه من جهـة اعتبار عـدمها فی الصوم الذی يعتبر فی الاعتكاف، فالقسم الأول يعتبر عدمها ما دام معتكفا من غير فرق بين الليل و النهار، و القسم الثانی يعتبر عدمها ما دام كونه صائما فی حال الاعتكاف فتصير مختصة بالنهار فمن الأول البيع و الشراء و المماراة و نحوها، و من الثانی الأكل و الشرب و نحوهما من المفطرات، نعم مثل الجماع و الاستمناء يعتبر عدمه فی الاعتكاف و الصوم معـا فلاـ فرق فی حرمته بين الليـل و النهـار الاـ انه لو وقع فی نهار صوم واجب يكون فی إفطاره الكفارة تجب به كفارتان كما سيأتی فی المسألة الثالثة.

[مسألة ۲ يجوز للمعتكف الخوض فی المباح]

مسألة ۲ يجوز للمعتكف الخوض فی المباح و النظر فی معاشه مع الحاجة و عدمها.
قد ظهر فی طی البحث عن البيع و الشـراء ان الأقوى جواز ارتكاب المباحات، و النظر فی أمر المعاش فيما يحتاج اليه، و ما جرت السيرة بارتكابه و لو فی غير ما يحتاج اليه، و عدم جواز ارتكاب غيرهما من الأمور الدينوية لمنافاته مع الاعتكاف.

[مسألة ۳ كلما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف]

مسألة ۳ كلما يفسـد الصوم يفسـد الاعتكاف إذا وقع فی النهار من حيث اشتراط الصوم فيه فبطلانه يوجب بطلانه، و كـذا يفسـد الجمـاع سواء كـان فی الليل أو النهار، و كـذا اللمس و التقبيل بشـهوة بل الأحوط بطلانه بسائر ما ذكر من المحرمات من البيع و الشـراء و شم الطيب و غيرهـا ممـا ذكر بل لا يخلو من قوة و ان كان لا يخلو من اشـكال أيضا، و على هـذا فلو أتمه و اسـتأنفه أو قضاه بعد ذلك إذا صدر منه احد المذكورات فی الاعتكاف الواجب كان أحسن و اولى.
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۲۱۶
ما تقـدم من ذكر المحرمات فی حال الاعتكاف كان فی مقام بيان حكمها التكليفی من حيث الحرمة و الحلية، و اما بالنسبة إلی حكمها الوضـعی اعنی من حيث فساد الاعتكاف بها فلا إشـكال فی بطلانه بما يبطل به الصوم إذا وقع فی النهار حيث انه يوجب بطلان شـرط صحة الاعتكاف و هو الصوم الموجب لبطلان الاعتكاف بانتفاء شرطه، و اما ما يحرم فيه من حيث كونه اعتكافا فلا إشـكال فی فسـاده بالجمـاع الواقع فی الليـل و ان عليه الكفارة لو وقع فی الليل، و كفارتين لو وقع فی نهار شـهر رمضان. قال فی الحدائق:
و الظاهر انه لا خلاف فی فساد الاعتكاف به، و اما اللمس و التقبيل بشهوة ففی حرمتهما على المعتكف كلام تقدم، و قلنا بأنه لا دليـل على حرمتهمـا عليه فيمـا يجوز فيه النظر اليه الا ان المشـهور لما قالوا بحرمته كان الاحتياط فی تركه، و على ذلك ای على القول بعـدم حرمتهمـا فلاـ مجال للقول بفساده بهما، و على القول بحرمتهما ففی فساد الاعتكاف بهما و عـدمه قولان، فالمحكی عن الإسـكافی و الخلاف و المعتبر و التذكرة و التحرير و الدروس و متشابه القران لابن شـهرآشوب هو الفساد، و عن الوسـيلة و ظاهر الشرائع و النافع و القواعد و الإرشاد و التلخيص و التبصرة عدم الفساد، مع ذهابهم بالتحريم.
و الأـقوى هو الأـول، و ذلك لان النهی المتعلق بشـیء فی عبادة أو معاملـة ظاهر فی الغيريـة، و إرشاد إلی كون متعلقـة مانعا عن

صحة ما يقع فيه من العبادة أو المعاملة، و الأصل الاولى فى النهى و ان كان هو النفسية المولوية الا ان الظاهر منه فى ما يتعلق بشيء فى باب العبادات و المعاملات هو الغيرية و هذا أصل ثانوى يجب الجرى عليه ما لم تقم قرينة على خلافه و مقتضى ذلك هو فساد الاعتكاف بإتيان كلما نهى عن الإتيان به فيه الا ان يقوم دليل على صحته معه من غير فرق بين التقبيل و اللمس بشهوة بناء على النهى عنهما و بين غيرهما مثل البيع و الشراء و الاستمناء و المماراة و نحوهما مما ورد النهى عنه فى حال الاعتكاف، و لعل وجه الإشكال فى البطلان بارتكاب احدى تلك المحرمات هو ظهور اولى النهى فى النفسية و المولوية، لكن الحق ما ذكرناه و كيف كان فلو أراد الاحتياط فى الاعتكاف الواجب يتمه و يستأنف فى الواجب المطلق و يقضيه فى الواجب المعين كما هو واضح.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۱۷

[مسألة ۴ إذا صدر منه احد المحرمات المذكورة سهوا]

مسألة ۴ إذا صدر منه احد المحرمات المذكورة سهوا فالظاهر عدم بطلان اعتكافه الا الجماع فإنه لو جامع سهوا أيضا فالأحوط فى الواجب الاستئناف أو القضاء مع إتمام ما هو مشتغل به و فى المستحب الإتمام.

و ليعلم ان المنشأ للمانعية أما النهى الغيرى الإرشادى كما هو الأصل فى النهى المتعلق بالشيء المركب من الاجزاء و الشرائط مثل النهى عن التكتف فى الصلاة، أو النهى عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، أو النهى النفسى المولوى عنه فى حال الإتيان بذاك المركب مثل النهى عن لباس الذهب و الحرير فى حال الصلاة على الرجال، أو اجتماع الأمر و النهى فى شيء واحد مثل الأمر بالصلاة و النهى عن الكون فى المكان المغصوب، فعلى الأولين لا يفرق فى المانع بين العمد و السهو و العلم و الجهل و التذكر و النسيان، اما فى النهى الغيرى فواضح حيث ان المستفاد منه مانعية متعلقة عن صحة المأمور به واقعا و هى بوجودها الواقعى تكون مانعا من غير فرق فى حالات المكلف بالنسبة اليه، و إتيان المكلف به مستندا إلى أمر ظاهرى دال على الصحة أم لا. و اما فى النهى النفسى المولوى فكذلك إذ النهى و لو كان ساقطا فى بعض حالات المكلف مثل نسيانه أو لا يكون منجزا فى بعض اخرى كما لو جهله الا ان ملاكه متحقق فى جميع الحالات و هو كاف فى تحقق المانع و ان زال النهى بطرو حالة أو زال تنجزه بطرو حالة اخرى، و فيما كانت المانعية ناشئة عن اجتماع الأمر و النهى تنحصر المانعية فيما إذا كان النهى باقيا منجزا، و عند سقوطه بطرو حالة كالنسيان أو زوال تنجزه عند حالة اخرى كالجهل الذى يكون المكلف معذورا فيه لا يتحقق المانع و لذا يصح الصلاة فى المكان المغلوب نسيانا أو جهلا و نحوهما إلا إذا قام دليل على بطلانها، و لازم ذلك هو بطلان الاعتكاف فيما إذا صدر منه احدى المحرمات المذكورة من غير فرق فيها بين حالة العلم و الجهل و التذكر و النسيان و الاختيار و الاضطرار سواء كان فى الجماع أو غيره من المحرمات، لكن الظاهر من الأصحاب هو الفرق بين الجماع و غيره ببطلان الاعتكاف بالجماع سهوا و انحصار بطلانه بإتيان غيره من المحرمات بصورة العمد و الاختيار،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۱۸

و لعل منشئه دعوى انصراف أدلة حرمة ما عدا الجماع إلى صورة العمد دون ما يدل على حرمة الجماع و هو مشكل و ليس لدعواه وجه ظاهر، لكن فى الجواهر دعوى انعقاد الإجماع على عدم البطلان مع السهو بل ينحصر مع العمد، و عن المنتهى التصريح بانحصار البطلان فى الجماع بالعمد فضلا عن غيره، و كيف كان فلا محيص فى المسألة من الاحتياط فى صورة الشك و هو كما ذكره المصنف (قده) فى الواجب غير المعين بالإتمام ثم الاستيناف، و فى المعين بالإتمام و القضاء، و فى المستحب بعد مضى اليومين كالواجب المعين و قبله بالإتمام من دون وجوب الاستئناف أو القضاء.

[مسألة ۵ إذا فسد الاعتكاف بأحد المفسدات]

مسألة ۵ إذا فسـد الاعتكـاف بأحـد المفسـدات فان كان واجبا معينا وجب قضائه و ان كان واجبا غير معين وجب استينافه إلا إذا كـان مشـروطا فيه أو فى نـذره الرجوع فـإنه لاـ يجب قضـائه أو استئنـافه، و كـذا يجب قضائه إذا كان منـدوبا و كان الإفساد بعد اليومين، و اما إذا كان قبلهما فلا شيء عليه بل فى مشروعية قضائه حينئذ إشكال.

إذا فسـد الاعتكـاف بمفسـد فـان كـان واجبـا معينـا وجب قضائه بناء على وجوب قضاء ما فات من الاعتكاف كما سـبق فى طى المسألة السابعة عشر من المسائل المتقدمة فى أول الاعتكاف، و ان كان واجبا غير معين وجب استينافه لوجوب الاعتكاف عليه و كون الفاسد غير مجز عنه لفساده و لو مع إتمامه هذا إذا لم يكن مشـروطا أصـلا أو اشترط فى حال نيته الرجوع مع عدم اشتراطه فى حـال نـذره و لـو اشـترط الرجوع فى حـال نـذره فلاـ يجب قضـائه فى الـواجب المعين و لاـ استينـافه فى غير المعين، و لكن المصنف فى ظاهر المتن يحكم بعدم وجوب القضاء و لا الاستيناف إذا كان مشروطا فى حال النية و لو لم يكن مشروطا فى حال النـذر و هو ليس على مـا ينبغى بـل العبرة فى وجوب القضـاء أو الاستينـاف فى الواجب المعين أو غير المعين قبل مضـى اليومين على إطلاق النذر عن الشرط أو اشتراطه به بلا دخل فى اشتراط الاعتكاف عند نيته و عدمه نعم فى الواجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۲۱۹

غير المعين و فى المندوب بعد مضى اليومين إذا أفسده حينئذ يجب قضائه مع عدم اشتراطه حين النية و لا يجب قضائه معه، و قد عرفت سابقـا ان هـذا هو فائـدة الاـشتراط، و لعـل عبـارة المتن نـاظرة اليه، و كيف كان لو كان الإفساد فى المنـدوب قبل مضـى اليومين فان كان فعل المفسـد بقصد الإتيان به فى أثناء الاعتكاف مع بنائه على اعتكافه فلا إشـكال فى حرمته لكونه تشـريعا بناء على سـراية الحرمـة التشـريعية إلى العمل الخارجى أيضا، و فى وجوب القضاء عليه و عـدمه وجهان: من صـدق الفوت الموجب للقضاء، و من انصـرافه الى الواجب لو قيل بدلالة عموم قوله: من فاتته فريضة فليقضـها، و شـموله لكل فريضة، و عدم اختصاصـه بالفريضة اليومية. و ان كان فعله بقصد الرجوع عن الاعتكاف فلا يجب القضاء قطعا، و فى استحبابه وجهان: من عدم الدليل على مشروعية قضائه، و: من دلالة صحيح الحلبى المروى فى الكافى و المرسل المحكى فى الفقيه على استحبابه و فيه قال أبو عبد اللّه عليه السّـلام كانت بدر فى شـهر رمضان و لم يعتكف رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و سـلّم فلما كان من قابل اعتكف عشرين عشرا لعامه و عشـرا قضاء لما فاته، و الأقوى هو الأول لأن الظاهر من الخبرين هو كون المندوب الفائت متخصـصا بخصوصية الوقت و هو كونه فى شهر رمضان، و لا دلالة لهما على استحباب قضاء المندوب المطلق مع انه فى وقت قضائه ان كان صالحا للاعتكاف فيصير وقتا للأداء إذ هو مستحب فى كل وقت صالح له و ان لم يكن الوقت صالحا له فلا يجوز فيه الاعتكاف، فترك الأداء فى وقت يصلح له و الإتيان بقضاء ما فات منه فى وقت أخر مما لا فائدة فيه كما لا يخفى.

[مسألة ۶ لا يجب الفور فى القضاء و ان كان أحوط]

مسألة ۶ لا يجب الفور فى القضاء و ان كان أحوط.

المحكى عن المبسـوط و المنتهى وجـوب الفـور فى القضـاء و لعـل الوجه فيه هو توهم اقتضـاء الأـمر به للفور و هو فاسـد لعـدم اقتضاء الأمر للفور و لا للتراخى، و عـدم دليل أخر يـدل عليه، لكن الاحتياط حسن للخروج عن مخالفتهما و ان لم يظهر لما ذهبا اليه دليل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۲۲۰

[مسألة ۷ إذا مات فی أثناء الاعتكاف الواجب بنذر أو نحوه لم یجب علی ولیه القضاء]

مسألة ۷ إذا مات فی أثناء الاعتكاف الواجب بنذر أو نحوه لم یجب علی ولیه القضاء و ان كان أحوط، نعم لو كان المنذور الصوم معتكفا وجب علی الولی قضائه لأن الواجب حینئذ علیه هو الصوم و یكون الاعتكاف واجبا من باب المقدمة بخلاف ما لو نذر الاعتكاف فان الصوم لیس واجبا فیه و انما هو شرط فی صحته و المفروض ان الواجب علی الولی قضاء الصلاة و الصوم علی المیت لا جمیع ما فاته من العبادات.

إذا مات فی أثناء الاعتكاف الواجب علیه سواء كان وجوبه بنذر أو شبهه أو بمضی یومین فی المندوب أو بالشروع فی المندوب علی القول بوجوب إتمامه بالشروع فالمحكی عن المحقق و العلامة هو وجوب قضائه علی ولیه، أو إخراج ما ینوب به عنه من ماله، و عن مبسوط الشیخ حكایة وجوبه عن بعض الأصحاب، و یستدل له بعموم ما ورد ان من مات و علیه صوم واجب وجب علی ولیه ان یقضی عنه أو یتصدق عنه، و استدل له العلامة فی المحكی عن المختلف بان المشهور وجوب قضاء الصوم من المیت و لا یمكن الإتیان بمثل هذا الصوم الا علی هیئة وجوبه و هی هیئة الاعتكاف فیكون الاعتكاف واجبا من باب المقدمة، و الأقوی عدم وجوب قضائه علی ولیه لعدم الدلیل علیه، و مع الشك فی وجوبه فالمرجع هو البراءة، و اما الدلیلان ففیهما ما لا یخفی.

اما العموم فلان ظاهره. أولا- هو وجوب قضاء الصوم الواجب بالأصالة علی الولی إذا فات عن المیت. و ثانیا ان الواجب علی المعتكف من الاعتكاف هو نفس الاعتكاف فی حال الصوم مطلقا و لو لم یكن الصوم للاعتكاف كما فی الاعتكاف فی شهر رمضان، فیخرج حینئذ عن مصداق كونه مات و علیه صوم الذی هو موضوع ذاك العموم، و لیس علی وجوب قضاء الاعتكاف دلیل أخر سوی ذاك العموم، و بعبارة أخری شمول ذاك العموم لصوم

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۹، ص: ۲۲۱

أیام الاعتكاف متوقف علی وجوب صومه علی المعتكف و هو ممنوع، إذ الواجب علی المعتكف هو الاعتكاف فی حال الصوم لا الصوم فی حال الاعتكاف.

و ثالثا لو سلم شمول العموم للصوم فی حال الاعتكاف لكان اللازم وجوب قضائه علی الولی و لا یلزم قضاء الاعتكاف علیه أیضا و هو ای وجوب قضاء الصوم فقط من دون وجوب قضاء الاعتكاف فاسد، إذ الصوم كان واجبا علی المیت من باب المقدمة و لا- یعقل وجوب المقدمة فقط من دون ذی مقدمته مع ان الغرض إثبات وجوب الاعتكاف من ناحیة وجوب صومه الذی یستدل لإثبات وجوبه بعموم من مات و علیه صوم واجب وجب علی ولیه ان یقضی عنه لا إثبات وجوب صومه فقط، و منه یظهر ضعف ما فی المعتبر من ان الخبر ان كان دالا- انما یدل علی وجوب قضاء الصوم و اما الاعتكاف فلا، و استجوده فی المدارك.

فان قلت مسألة المقدمیة تتعاكس بین المیت و بین ولیه لان الواجب من الصوم علی المیت كان وجوبه مقدمیا من باب وجوب الاعتكاف علیه، و انه مما لا یشترط الصوم فی صحته، و علی الولی یكون وجوب الاعتكاف علیه مقدمیا من باب وجوب الصوم فی حال الاعتكاف علیه و هو ای الصوم فی حال الاعتكاف یتوقف علی الإتیان بالاعتكاف فیجب علیه الاعتكاف وجوبا مقدمیا لأجل وجوب الصوم علیه.

قلت هذه مغالطة لأن قضاء الواجب بالوجوب المقدمی عن المیت لا بد من ان یكون بإتیانه بما هو مقدمة للواجب، و لا یعقل ان یصیر واجبا علی الولی بالوجوب النفسی الأصلی إذ الواجب علیه انما هو تفریغ ذمة میته و المفروض انه الاعتكاف الذی لم یقم

دليل على وجوب قضائه، و ما قام عليه العموم انما هو الصوم، و لا يدل العموم على وجوبه على الولى الا على نحو يجب على ميته و هو النحو الوجوب المقدمى مع ان وجوبه كذلك عليه غير معقول مع انه على تقدير إمكانه لا- يكون متكفلا لإثباته لما تقرر فى الأصول: من انه إذا كان ثبوت حكم العام لبعض افراده متوقفا على ثبوت حكم أخر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢٢٢

فيه لا يصح التمسك لإثباته بذالك العام الا عند انحصار افراد العام بذلك، حيث انه يثبته حذرا عن اللغوية، فاللازم على ذلك هو سقوط العام عن شموله لذلك المورد لا شموله و إثبات لازمه به و هو وجوب قضاء الاعتكاف المتوقف صحة قضاء الصوم عليه.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌٩، ص: ٢٢٢

و ثالثا بان الكلام فى المقام فيما إذا مات المعتكف فى أثناء اعتكافه الواجب عليه، و حينئذ لا يصدق عليه فوت الواجب حتى يجب قضائه عليه، نعم فيما إذا تمكن من الأداء فى الواجب غير المعين و أهمل يمكن ان يقال: بوجوب قضائه على الولى لعدم ورود هذا الاشكال الثالث و ان يرد عليه الأولان كما قد قال به الشهيد فى المحكى عن دروسه حيث يقول: و لو مات قبل القضاء بعد التمكن وجوب على الولى قضائه، و مقتضاه انه لو مات فى الأثناء بعد التمكن من الأداء و إهماله فيه لكان القضاء واجبا على الولى. لكن الحق ما تقدم من عدم وجوب القضاء على الولى أصلا، هذا كله فيما إذا كان الاعتكاف واجبا على الميت بنذر و نحوه. و لو كان المنذور الصوم معتكفا فعن جامع المقاصد انه وجب على الولى قضائه، لأن الصوم حينئذ واجب بالأصالة، و الاعتكاف يكون واجبا من باب المقدمة، و عموم ما ورد من وجوب قضاء الصوم و الصلاة على الولى يشمل هذا الصوم فيجب عليه الإتيان بالاعتكاف من باب المقدمة، و قد اختاره صاحب الجواهر (قده) فى النجاة، و عليه المصنف (قده) فى المتن، لكن الواجب على الولى حينئذ ليس ما هو الواجب على مورثه بل انما يجب عليه الإتيان بالاعتكاف لتوقف صحة قضاء الصوم الواجب عليه، و لذا لا- يجب عليه نية النيابة عن مورثه فى الاعتكاف و ان وجبت فى قضاء الصوم و عليه فيخرج اعتكافه عن كونه قضاء عن اعتكاف مورثه.

[مسألة ٨ إذا باع أو اشترى فى حال الاعتكاف لم يبطل بيعه و شرائه]

مسألة ٨ إذا باع أو اشترى فى حال الاعتكاف لم يبطل بيعه و شرائه و ان قلنا ببطلان اعتكافه.

النهى المتعلق بالبيع و الشرى قد يتعلق بالمعنى الاسم المصدرى منهما و هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢٢٣

الحاصل من البائع و المشترى من حيث الصدورى أعنى الأثر الحاصل من فعلهما من حيث هو هو بلا لحاظ إسناده إلى الفاعل، و قد يتعلق بالمعنى المصدرى منهما و هو من حيث إسنادهما إلى الفاعل، فبالاعتبار الأول يكون المبغوض هو البيع أو الشراء من حيث نفسهما و هو موجب للردع عنهما المستلزم لبطلانهما و نفى الإمضاء عنهما كالبيع الربوى المردوع بالنهى عنه، فقوله تعالى وَ حَرَّمَ الرِّبٰا فى مقابل غيره الممضى بقوله تعالى أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ، و هذا النهى موجب لفساده بمعنى عدم إمضاء الشرع إياه و بالاعتبار الثانى يكون المبغوض هو صدور البيع أو الشراء عن البائع أو المشترى من دون مبغوضية نفس البيع أو الشراء الصادر

منهما فلا يوجب الردع عنهما من حيث هما صادران بل المبغوض هو هما من حيث صدورهما و ذلك كالبيع وقت النداء، إذ المنهى عنه ليس هو المعاملة الخارجية مقطوع النسبة عن فاعلها بل هو قيام الفاعل لها بها و اشتغاله بها، و هذا النهى لا يوجب الفساد إذا ظهر ذلك فنقول النهى عن البيع و الشرى فى حال الاعتكاف كالنهى عن البيع وقت النداء كما تقدم منا عند البحث عن حرمتهما على المعتكف، و عليه فالنهى عنهما فى حال الاعتكاف لا يكون موجبا لفسادهما، فالقول بالبطلان كما حكى عن بعض ضعيف فى الغاية.

[مسألة ۹ إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع]

مسألة ۹ إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع و لو ليلا وجبت الكفارة، و فى وجوبها فى سائر المحرمات اشكال، و الأقوى عدمه و ان كان الأحوط ثبوتها بل الأحوط ذلك حتى فى المندوب منه قبل تمام اليومين و كفارته ككفارة شهر رمضان على الأقوى و ان كان الأحوط كونها مرتبة ككفارة الظهار.

فى هذه المسألة أمور. (الأول) تجب الكفارة بالجماع فى الاعتكاف الواجب المعين بالنذر و نحوه، أو بكونه ثالث ثلاثة فيما لا خيار له بالشرط سواء كان الجماع فى النهار أو فى الليل إجماعا محققا كما عن الانتصار و الغنية و التذكرة و المنتهى، و على وجوبها به نصوص كثيرة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۲۴

ففى خبر زرارة المروى فى الفقيه و الكافى و التهذيب عن الباقر عليه السلام عن المعتكف يجامع اهله قال عليه السّلام: إذا فعل فعليه ما على المظاهر.

و خبر سماعة المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السّلام: هو بمنزلة من أفطر يوما من شهر رمضان.

و خبر عبد الأعلى بن أعين المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل وطأ امرأته و هو معتكف ليلا فى شهر رمضان قال عليه السّلام: عليه الكفارة، قال قلت فإن وطأها نهارا قال: عليه كفارتان.

و خبر ابى ولاد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى امرأة معتكفة بإذن زوجها خرجت من المسجد الى بيتها فتهيأت زوجها حتى واقعها فقال عليه السّلام: ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تقضى ثلاثة أيام و لم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر.

و خبر أخر لسماعة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السّلام: عليه ما على الذى أفطر من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكينا. (الأمر الثانى) اختلفوا فى وجوب الكفارة بإفساد الاعتكاف بإتيان سائر المحرمات، و حكى عن الشيخ و أكثر المتأخرين اختصاص الكفارة بالجماع دون ما عداه من المفسدات و ان فسد به الصوم و وجب به القضاء لو كان واجبا. و يدل على ما ذهبوا اليه اختصاص النصوص بذكر الكفارة فى الجماع، و عدم تعرضها لها فى غيره، و مع الشك فى وجوبها يرجع الى البراءة، و حكى عن الشيخ أيضا إلحاق كل مباشرة تؤدى الى إنزال الماء عمدا الى الجماع من الاستمناء و غيره، و عن ظاهر التذكرة الإجماع عليه، و ليس له وجه ظاهر، و قيل و لعله لفهم مساواتها مع الجماع من تأديتها بعبارة واحدة فى الآية المباركة و هى قوله تعالى وَ لا تُبَاشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عاكِفُونَ فِي الْمَسٰاجِدِ، و فيه ان الظاهر من المباشرة هو الجماع و قد كنى بها عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۲۵

مع عـدم ظهور قوله تعالى وَ أَنْتُمْ عٰاكِفُونَ فى الاعتكاف المعهود، و المحكى عن المفيد و السـيد إلحاق كل مفسد بالجماع و لو لم يكن منـدرجا تحت عنوان المباشـرة و لم يكن من إنزال الماء و هو المحكى عن الـدروس و غيره، و لعله بدعوى ان المنسـبق من من نصوص الجماع عرفا هو ان سبب وجوب الكفارة هو التعمد فى إفساد الاعتكاف من غير مدخلية لخصوص المفسد، و انه اى شـيء كان، و فيه ان الانسـباق عرفا بحيث يدخل فى المداليل اللفظية ممنوع، و الظن به لا يصح الاستناد اليه بل الاعتماد عليه أشبه بالقياس المحرم العمل عنـدنا. فالحق عـدم ما يوجب إلحاق غير الجماع به فى وجوب الكفارة فى إفساد الاعتكاف به لعدم الدليل عليه، مع كون المرجع عند الشك فيه هو البراءة، و ان كان الأحوط ثبوتها خروجا عن خلاف من أوجبها فى غير الجماع.

(الأمر الثالث) المحكى عن المفيد و الشيخ (قدس سرهما) وجوب الكفارة بالجماع فى كل اعتكاف سواء كان واجبا أو مندوبا، كان الواجب معينا. أو غير معين، كان التعيين بالنـذر و شـبهه، أو بمضـى يومين من المنـدوب أو الواجب المطلق. و يسـتدل لهما بإطلاق الروايات المتضـمنة لوجوب الكفارة بالجماع حيث انه يقتضـى عـدم الفرق فيه بين الواجب و المندوب، و لا فى الواجب بين المطلـق و المعين. و المحكى عن غيرهمـا هـو اختصـاص وجوبهـا بـالواجب المعين، فلاـ تجب فى الواجب المطلق، و لاـ فى المندوب لمنع إطلاق الروايات المتضمنة لوجوبها بالجماع أولا.

و ذلـك لانسـباق ظهورهـا فى وجـوب الكفـارة فى الـواجب المعين ظهورا ناشـيا عن الالتفـات الى كون الكفـارة عقوبـة للتعمد بالعصـيان مع انه لا عصـيان فى إفساد المندوب أو الواجب المطلق قبل مضى يومين من الاعتكاف. قال المحقق (قده) فى المعتبر بعد نقل وجوب الكفارة بالإفساد بالجماع فى كل اعتكاف عن الشـيخين و لو خصا ذلك باليوم الثالث أو بالاعتكاف اللازم كان أليق بمذهبهما، لأنا بينا ان الشـيخ ذكر فى النهاية و الخلاف ان للمعتكف الرجوع فى اليومين الأولين من الاعتكاف و إذا كان له الرجـوع لم يكن لإيجـاب الكفـارة مع جـواز الرجـوع وجه، لكن يصـح هـذا على قـول الشـيخ فى المبسـوط، فـإنه يرى وجـوب الاعتكاف بالدخول فيه انتهى ما فى المعتبر، و ما ذكره

(قـده) يمكن ان تكون قرينـة حاليـة محفوفـة بالكلام مانعـة عن انعقاد الإطلاق حيث ان من مقـدماته انتفاء القدر المتيقن، و هذا الذى ذكر يوجب تيقن ارادة الواجب المعين مما وجبت الكفارة فى إفساده بالجماع و تمنع عن انعقاد الإطلاق.

و ثانيا لو سـلم إطلاق الروايات فهو مقيـد بما يـدل على عـدم وجوبها فيما عـدا الواجب المعين كصـحيح ابى ولاد الـذى فيه: ان كـانت (يعنى المرأة) خرجت من المسـجد قبـل ان تقضـى ثلاثـة أيام و لم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر، فان اعتبار عدم اشتراط الرجوع عن الاعتكاف فى وجوب الكفارة يدل بمفهومه على عدم وجوبها مع الاشتراط، فيستفاد منه عدم الوجوب فيما يجوز له الرجوع و لو مع عـدم اشتراطه كما فى المندوب أو الواجب غير المعين قبل مضـى اليومين من غير فرق فى ذلك بين كون الكفارة فيما تجب فيه لأجل الجماع كما هو الظاهر من الصـحيح، أو لأجل الخروج عن المسـجد بناء على استناد الفسـاد اليه لكـونه أسـبق من الجمـاع، فـالمنع عن كونه مقيـدا لإطلاـق النصوص الواردة فى وجوب الكفـارة بإفسـاد الاعتكـاف بالجماع كما فى المستمسك غير وجيه لانه على تقدير دلالة الصحيح على وجوب الكفارة بالإفساد بكل مفسد يفرق بين الإفساد بالجمـاع و غيره بـالقول بوجوبهـا بالإفسـاد بالجمـاع فى كل اعتكاف، و اختصاص وجوبها بغيره بالاعتكاف الواجب المعين و له وجه، و الاشـكال فى وجوبهـا فيمـا يجـوز له الرجـوع عن الاعتكـاف كالمنـدوب و نحـو بكون الكفـارة فى صورة العصـيان و لا عصـيان فى الرجـوع فيمـا يجوز له الرجوع مرفوع بـالفرق بين الرجوع عن الاعتكـاف فيمـا يجوز له الرجوع و لو بالجمـاع، و بين الإتيـان بالمفسـد فى حـال الاعتكـاف بلاـ قصـد الرجوع عنه، و مـا فيه الكفارة لو قيل بها هو الأخير دون الأول، مع ان اختصاص وجوب الكفارة بصورة العصـيان ممنوع لإمكان إيجابها مع عـدم العصـيان إذا قام عليه الـدليل كما فى وجوب الفداء للإفطار فى

شهر رمضان ممن یجوز له الإفطار کذی العطاش و نحوه، و وجوب الدم علی من اضطر الی ارتکاب بعض تروک الإحرام کالتظلیل و نحوه، و بالجملة فالحق فی هذه المسألة هو اختصاص وجوب الکفارة بالإفساد بالجماع فی الواجب المعین من الاعتکاف و اللّه العالم بحقائق الأحکام. (الأمر الرابع) المشهور بین الأصحاب

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۲۲۷

کما فی الحدائق ان کفارة الجماع فی الاعتکاف هی ککفارة الإفطار فی شهر رمضان و هی الإتیان بإحدی الخصال تخییرا، و ذلک لموثقتی سماعة المتقدمین ففی إحداهما عن الصادق علیه السّلام عن معتکف واقع اهله قال علیه السّلام: هو بمنزلة من أفطر یوما من شهر رمضان و فی الأخر عنه علیه السّلام عن معتکف واقع اهله قال: علیه ما علی الذی أفطر یوما من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة، أو صیام شهرین متتابعین، أو إطعام ستین مسکینا.

و عن ظاهر الصدوق هو کونها ککفارة الظهار و هی الإتیان بإحدی الخصال علی الوجه الترتیب و هی العتق مع التمکن منه، و صیام شهرین متتابعین مع عدم التمکن من العتق و إطعام ستین مسکینا مع عدم التمکن من الصیام، و ارتضاه فی المدارک لصحیح زرارة المروی فی الفقیه عن الباقر علیه السّلام: إذا فعل فعلیه ما علی المظاهر، و صحیح ابی ولاد المروی فی الکافی عن الصادق علیه السّلام و فیه ان کانت خرجت من المسجد قبل ان تقضی ثلاثة أیام و لم تکن اشترطت فی اعتکافها فان علیها ما علی المظاهر، و عن المختلف ان ما یدل علی انها ککفارة إفطار شهر رمضان أوضح عند الأصحاب، و ما یدل علی انها ککفارة الظهار أصح طریقا. و قد حمل جمع من الأصحاب ما یدل علی انها ککفارة الظهار علی الاستحباب، و لا بأس به، و ان أورد علیهم فی الحدائق بأنه قاعدتهم فی جمیع الأبواب، و حمله فی المنتهی علی ان المراد التشبیه فی المقدار دون الکیفیة، و به صرح فی الوسائل أیضا حیث یقول بعد ذکر صحیح ابی ولاد: هذا محمول علی بیان الکمیة لا الکیفیة، أو علی الاستحباب قاله جماعة من الأصحاب. و الأقوی ما علیه المشهور من کونها ککفارة شهر رمضان لأظهریة ما یدل علیه من الاخبار عما یدل علی کونها کالظهار، و ذهاب المشهور الی العمل به و ترک العمل بالاخر، و لکنه ینبغی الاحتیاط بالعمل بما یدل علی انها کالظهار.

[مسألة ۱۰ إذا کان الاعتکاف واجبا و کان فی شهر رمضان و أفسده بالجماع فی النهار فعلیه کفارتان]

مسألة ۱۰ إذا کان الاعتکاف واجبا و کان فی شهر رمضان و أفسده بالجماع فی النهار فعلیه کفارتان (إحداهما) للاعتکاف (و الثانیة) للإفطار فی نهار رمضان، و کذا إذا کان فی صوم قضاء شهر رمضان و أفطر بالجماع بعد الزوال فإنه یجب علیه کفارة الاعتکاف و کفارة قضاء شهر رمضان، و إذا نذر الاعتکاف

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۲۲۸

فی شهر رمضان و أفسده بالجماع فی النهار وجب علیه ثلاث کفارات (إحداها) للاعتکاف (و الثانیة) لخلف النذر (و الثالثة) للإفطار فی شهر رمضان، و إذا جامع امرأة المعتکفة و هو معتکف فی نهار رمضان فالأحوط أربع کفارات و ان کان لا یبعد کفایة الثلاث (إحداها) لاعتکافه و اثنتان للإفطار فی شهر رمضان إحداهما عن نفسه و الأخری تحملا عن امرئته و لا دلیل علی تحمل کفارة الاعتکاف عنها و لذا لو أکرهها علی الجماع فی اللیل لم تجب علیه إلا کفارته و لا یتحمل عنها (هذا)، و لو کانت مطاوعة فعلی کل منهما کفارتان ان کان فی النهار و کفارة واحدة ان کان فی اللیل.

فی هذه المسألة أمور. (الأول) إذا أفسد الاعتکاف الواجب بالجماع فی نهار شهر رمضان تجب علیه کفارتان إحداهما للاعتکاف و الأخری للإفطار فی شهر رمضان علی المشهور المعروف بین الأصحاب، بل قیل بلا اشکال و لا خلاف، و عن غیر واحد من الأصحاب دعوی الإجماع علیه، و یدل علیه، من النصوص.

خبر ابن أعين المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن رجل وطأ امرئته و هو معتكف ليلا فى شهر رمضان قال عليه السّلام: عليه الكفارة قال قلت: فإن وطئها نهارا قال:

عليه كفارتان.

و مرسل الصدوق قال: و قد روى انه ان جامع بالليل نعليه كفارة واحدة، و ان جامع بالنهار فعليه كفارتان، و مما ذكرناه يظهر انه لو كان صومه قضاء شهر رمضان و أفطر بالجماع بعد الزوال يجب عليه كفارة الاعتكاف و كفارة قضاء شهر رمضان لإطلاق دليليهما، و أصالة عدم تداخلهما، و إذا نذر الاعتكاف فى شهر رمضان نذرا معينا فأفسده بالجماع فى النهار يجب عليه ثلاث كفارات، إحداها للاعتكاف، و الثانية لخلف النذر، و الثالثة للإفطار فى شهر رمضان لإطلاق أدلتها مع أصالة تعدد المسببات عند تعدد أسبابها. (الأمر الثانى) المشهور كما فى الدروس على وجوب اربع كفارات لو جامع امرئته المعتكفة فى نهار شهر رمضان و هو معتكف بإكراهه إياها على الجماع، و قال فى الدروس: لا نعلم مخالفا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۲۹

فى ذلك الا المحقق فى المعتبر، و عن المختلف نفى ظهور الخلاف فيه، و عن المسالك و جامع المقاصد نسبته إلى الأصحاب مؤذنا بالإجماع عليه خلافا للمحقق و العلامة فى المعتبر و المنتهى ناقلا له عن بعض الأصحاب فأنكروا تحمل كفارة الاعتكاف، و هذا هو الأقوى لعدم الدليل على وجوب تحملها عليه، و ما دل على وجوب تحمله كفارة الصوم عنها لا يدل على وجوب تحمل كفارة الاعتكاف أيضا عنها، و مع الشك فى ذلك فالمرجع هو البراءة و لكن الاحتياط فى ذلك مما لا ينبغى تركه لدعوى الإجماع على وجوبه، و إسناده إلى المشهور هذا إذا أكرهها على الجماع فى النهار، و لو طاوعته فى ذلك فلا إشكال فى ان على كل واحد منهما كفارتان ان كان فى النهار، و كفارة واحدة ان كان فى الليل. (الأمر الثالث) لو أكرهها على الجماع فى الليل لم تجب عليه إلا- كفارة واحدة عن نفسه حتى عند القائلين بوجوب تحمل كفارتها عليه لو أكرهها فى النهار، و هذا شاهد فى نفسه على عدم وجوب تحمل كفارة الاعتكاف عليه لو أكرهها على الجماع، و الا لم يكن فرق بين الإكراه فى الليل أو النهار. و هذا أخر ما وفقنا اللّه سبحانه لشرح كتاب الصوم و الاعتكاف من كتاب العروة الوثقى، و الحمد للّه أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا، و صلواته الزاكيات على محمد و آله الاطهرين الأبرار.

و على جميع أنبيائه و أوصياء أنبيائه، و الصديقين و الصالحين من عباده، و كان الشروع فى تحريره عشية يوم الجمعة الرابع عشر من شهر المحرم سنه ۱۳۸۳ و صار ختامه فى ضحى يوم السبت التاسع عشر من شهر جمادى الاولى ۱۳۸۴ على يد مؤلفه الفقير الضعيف المحتاج الى عفو ربه الغفور الكريم مع تشتت الأحوال، و سوء المزاج من توارد الأمراض، و ضعف القوى و الأعضاء، و التأثر عما يرد على المسلمين فى بلاد الإسلام و إخواننا القاطنين فى بلادنا، و بلاد العراق من سلطة الكفار، و المنافقين، و أحيائهم مراسم الكفر و النفاق، و انمحائهم آثار الشرع و الإسلام، أعاذنا للّه تعالى و جميع المسلمين فى جميع البلاد عن إيذائهم، ورد مكرهم إليهم، فإنه لا يحيق المكر السيء إلا بأهله.

و الحمد اللّه على انعامه و له الشكر على آلائه، و انا الضعيف الفانى محمد تقى بن محمد الآملى غفر اللّه سبحانه لى و لوالدى و لجميع المؤمنين و المؤمنات.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۳۱

هو

[كتاب الزكاة]

اشارة

كتاب الزكاة
من مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى لمؤلفه الفقير الفانى الحاج شيخ محمد تقى الآملى (عفى عنه)
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۳۲
بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

[مقدمة المؤلف]

الحمد للّه رب العالمين حمدا يوازى حمد ملائكته المقربين و أنبيائه المرسلين و الصلوات التامات على خير خلقه و أشرف بريته محمد سيد المرسلين و آله الطاهرين و اللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين و بعد فهذه جملة مما حررته فى شرح مسائل كتاب الزكاة من العروة الوثقى لفقيه عصره و فريد دهره آية اللّه على الإطلاق سيدنا الأعظم و مولانا الافخم السيد محمد كاظم اليزدى الطباطبائى قدس سره و طيب رمسه و هو من اجزاء شرحنا المسمى بمصباح الهدى لمؤلفه الفقير المحتاج الى عفو ربه الرحيم محمد تقى الآملى عصمه اللّه سبحانه بلطفه الجلى و الخفى و غفر له و لوالديه و للمؤمنين و المؤمنات بمنه وجوده و كان الشروع فى طبعه اليوم الأول فى شهر رجب سنه ۱۳۸۹
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۳۳
بسم اللّه الرحمن الرحيم
(كتاب الزكاة التى وجوبها من ضروريات الدين و منكره مع العلم به كافر.)
لانه منكر لضرورى الدين الذى قد ثبت فى كتاب الطهارة كفره، قال العلامة (قده): اجمع المسلمون كافة على وجوبها فى جميع الأعصار و هى أحد الأركان الخمسة، إذا عرفت هذا فمن أنكر وجوبها ممن ولد على الفطرة و نشاء بين المسلمين فهو مرتد يقتل من غير ان يستتاب، و ان لم يكن عن فطرة بل أسلم عقيب كفره مع علمه بوجوبها استتيب ثلاثا، فان تاب و الا فهو مرتد وجب فتله، و ان كان ممن يخفى وجوبها عليه لانه نشأ بالبادية أو كان قريب العهد بالإسلام عرف وجوبها و لم يحكم بكفره انتهى المحكى عنه، فلا إشكال فى كفر منكره.
بل فى جملة من الاخبار ان مانع الزكاة كافر.
ففى خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام قال: من منع قيراطا من الزكاة فليمت إنشاء يهوديا أو نصرانيا، و خبره الأخر المروى عن الكافى عن الصادق عليه السّلام قال: من منع قيرطا من الزكاة فلبس بمؤمن و لا مسلم و موثقة سماعة عن الصادق عليه السّلام قال: ان اللّه عز و جل فرض للفقراء فى أموال الأغنياء فريضة لا يحمدون إلا بأدائها و هى الزكاة بها حقنوا دمائهم و بها سموا مسلمين، و عن الفقيه عن الصادق عليه السّلام فى وصية النبى لعلى صلى اللّه عليهما و آلهما: يا على كفر باللّه العلى العظيم فى هذه الأمة عشرة و عد منهم مانع الزكاة و ثمانية لا يقبل اللّه منهم للصلاة و عد منهم مانع الزكاة، الحديث، و غير ذلك من الاخبار الأخر.

[شروط وجوب الزكاة]

اشارة

و يشترط فى وجوبها أمور

[الأول البلوغ]

الأول البلوغ فلا تجب
الزكاة فى الذهب و الفضة
على غير البالغ.
إجماعا محصلا و منقولا- مستفيضا بل متواترا، و النصوص المستفيضة الدالة على انه ليس فى مال اليتيم زكاة المنضمة إلى الإجماع على عدم الفصل بين اليتيم و بين غيره مضافا الى المروى عن الرضا عليه السّلام فى صبية صغار لهم مال بيد أبيهم أو أخيهم هل يجب على مالهم الزكاة؟ فقال عليه السّلام: لا يجب على مالهم حتى يعمل به
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۳۴
فإذا عمل به وجبت الزكاة اما إذا كان موقوفا فلا زكاة عليه. و استدل فى الجواهر بترك الاستفصال فى صحيح يونس بن يعقوب أرسلت الى ابى عبد اللّه عليه السّلام ان لى إخوة صغار فمتى تجب على أموالهم الزكاة فقال: إذا وجبت عليهم الصلاة وجبت عليهم الزكاة قلت:
فما لم تجب عليهم الصلاة قال: إذا اتجر به فزكه، و يمكن منعه بدعوى دلالة سياق الخبر على كون الاخوة يتيما كما لا يخفى على المتأمل فى قوله: ان لى إخوة صغارا، و كيف كان ففى ما تقدم غنى و كفاية، ثم لا إشكال فى عدم وجوبها على غير البالغ فى تمام الحول فيما يعتبر فيه الحول. و
الظاهر انه لا ينبغى الإشكال فى عدم وجوبها أيضا
على من كان غير بالغ فى بعضه.
فلا وجوب للحول الذى بلغ فى أخره مثلا و ذلك لخبر ابى بصير قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: ليس على مال اليتيم زكاة و ليس عليه صلاة، و ليس على جميع غلاته من نخل أو زرع أو غلة زكاة، و ان بلغ فليس عليه لما مضى زكاة، و لا عليه لما يستقبل حتى يدرك فإذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة و كان عليه مثل ما على غيره من الناس.
فان الظاهر من قوله عليه السّلام: ان بلغ فليس عليه لما مضى زكاة يدل على انه غير مكلف بالزكاة فى الأموال التى ملكها قبل البلوغ مطلقا سواء مضى عليها أحوال عديدة أو بعض الحول، و فى قوله عليه السّلام: و لا عليه لما يستقبل احتمالان (أحدهما) ان يكون معطوفا على قوله لما مضى و هذا هو الظاهر، و عليه فيجب حمل قوله حتى يدرك على ادراك غير البلوغ كإدراك الحول أو الرشد، و ذلك لئلا يلزم جعل الغاية نفس المغيى لان الشرط المترتب عليه الكلام هو البلوغ فلا معنى لجعله غاية فعلى تقدير جعل الحول متعلق الإدراك فى قوله حتى يدرك يصير المعنى هكذا إذا بلغ فليس عليه زكاة لما يستقبل فى تك الأموال التى ملكها فيما مضى حتى يدرك الحول فإذا أدرك الحول كانت عليه زكاة لمكان مضى الحول عليه فيدل على اعتبار الحول من حين البلوغ. و (ثانيهما) ان يكون جملة مستقلة و هو بعيد و يصير المعنى انه ليس عليه لما يستقبل زكاة متى حال الحول عليه حتى يحول عليه و هو بالغ فإذا حال عليه الحول و هو بالغ اى كان بالغا فى الحول وجبت عليه الزكاة و كيف ما كان فيدل
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۳۵
على المطلوب هذا هو المشهور و هو المنصور، و لكن عن بعض المتأخرين حكى المناقشة فى ذلك قال (قده): و إثبات اعتبار البلوغ فى تمام الحول بحسب الدليل مشكل إذ المستفاد من الأدلة عدم وجوب الزكاة ما لم يبلغ و هو غير مستلزم لعدم الوجوب

بسبب الحول السابق بعضه عليه إذ لا يستفاد من أدلة اشتراط الحول كونه فى زمان التكليف، و اللام فى قوله فليس عليه لما مضى زكاة غير واضحة الدلالة على المعنى الشامل للحول الناقص، بل المتبادر منه خلافه، و كذا قوله. و لا عليه لما يستقبل غير واضح فى إثبات الفرض المذكور. ثم قال بل قد نقول فى قوله: فإذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة دلالة على خلاف ذلك انتهى، و لا يخفى ما فيه فان دعواه عدم وضوح دلالة اللام على المعنى الشامل للحول الناقص ممنوعة مع كونها للعموم، فيدل على الشمول و المنع فى دعوى التبادر على خلافه أشد، و قوله و كذا قوله و لا عليه لما يستقبل غير واضح فى إثبات الفرض المذكور مدفوع بما عرفت من ان فيه احتمالين و على كليهما يدل على المطلوب، و على تقدير كونه مجملا أيضا فالفقرة الاولى اعنى قوله فليس عليه لما مضى كافية فى إثبات المطلوب و اما دعواه دلالة قوله فإذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة على خلاف ذلك ففيه مالا يخفى مضافا الى ان الخطابات المشروطة إنما تتعلق بمتعلقاتها و تصل إلى درجة الفعلية حين تحقق شرائطها فالخطاب بالزكاة بشرط حلول الحلول يتعلق بالمكلف و لا بد من اعتبار حلول الحلول فى حال التكليف الموجب لاعتبار مبدئه من حاله لعدم التكليف قبله لا بالمشروط، و لا بمراعاة شرطه مع انه يمكن اعتبار البلوغ طول الحول من دليل اعتبار التمكن من التصرف كما سيأتى، و الصبى فى حال الصباوة لا يكون متمكنا من التصرف بل هو محجور عليه، هذا تمام الكلام بالنسبة إلى النقدين، و المتحصل منه عدم ثبوت الزكاة فيهما على غير البالغ فى تمام الحول و لو بلغ فى أثنائه مطلقا لا وجوبا و لا استحبابا، اما نفى الوجوب فلمكان الدليل على عدمه كما عرفت. و اما نفى الاستحباب فلعدم الدليل عليه هذا إذا لم يتجر بهما، و مع الاتجار يأتى حكمها عند تعرض المصنف (قده) فى المتن. و اما المواشى و الغلات فعن المشهور استحباب الزكاة فى غلات الطفل و مواشيه، و عن الشيخين و أتباعهما وجوبها فيهما، و عن ظاهر ابن إدريس هو الحرمة، و حكى الجزم بها عن مصابيح الطباطبائى، و الأحوط ان لم يكن أقوى هو الأخير أى الحرمة كما

سيظهر وجهه. استدل للاول بصحيح زرارة و محمد بن مسلم عن ابى جعفر و ابى عبد اللّٰه عليه السّلام: ليس على مال اليتيم فى العين و المال الصامت شىء فأما الغلات فعليها الصدقة واجبة حيث انه يدل بمفهوم قوله: ليس على مال اليتيم فى العين و المال الصامت على ثبوت الزكاة فى ما عدا المال الصامت للصبى، و قد صرح بأحد فردى المفهوم فى قوله فاما الغلات فعلها الصدقة و قوله عليه السّلام: واجبة و ان كان له ظهور فى الوجوب المصطلح الا انه لا صراحة فيه بعد معلومية عدم ظهوره فى المنع المصطلح فى لسان الاخبار، و بعد الجمع بين هذا الصحيح و بين خبر ابى بصير المتقدم المصرح فيه بعدم الزكاة فى جميع غلات الطفل يحمل على الندب فيصير دليلا على استحباب الزكاة فى غلاته و مواشيه. و استدل للثانى بالصحيح المذكور بإبقاء قوله واجبة على ظاهره من الوجوب المصطلح، و إلحاق المواشى بالغلات بالإجماع المركب، و الأقوى عدم الثبوت فيهما مطلقا و ذلك لقصور الصحيحة المذكورة عن معارضة خبر ابى بصير المتقدم بواسطة إعراض المشهور من القدماء عن العمل بها فلا دليل على الوجوب أصلا، و لا موجب لحملها على الندب بعد سقوطها عن الحجية باعراض المشهور عن العمل بها فلم يبق الا ما يدل على عدم الثبوت بقول مطلق و لو على الندب مضافا الى النصوص المستفيضة الواردة فى نفى الزكاة عن مال اليتيم هذا فى غلاته، و اما فى مواشيه فالحكم بالاستحباب فيها أشكل لمنع المفهوم فى قوله: فى العين و المسال الصامت لانه من مفهوم اللقب الذى لا نقول به، و لا موقع للتمسك بدليل التسامح فى المقام و ان كان مطابقا للفتوى المشهور الا انه فى المقام معارض بدليل حرمة التصرف فى مال الطفل و عدم جواز التصرف به الا على الوجه الأحسن و لم يثبت، و مما ذكرناه يظهر ما فى المتن فى المسألة الاولى الاتية من الفتوى باستحباب إخراج الزكاة فى غلات غير البالغ بل الأصوب هو الاحتياط فيه كما احتاط فى مواشيه.

[الثانى العقل]

الثانى العقل فلا زكاة فى مال المجنون

إذا كان الجنون إطباقيا و كان

فى تمام الحول،

و المشهور ان حكمه حكم الصبى فلا زكاة فى ماله الصامت أصلا لا وجوبا و لا استحبابا إلا إذا اتجر به فيستحب كما فى الصبى، و يستحب فى مواشيه و غلاته،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۳۷

و لا يخفى ان هذا الإلحاق لم يقم عليه دليل، و قد عرفت ضعف القول بالاستحباب فى غلات الطفل فضلا عن مواشيه، فالقول به فى المجنون أضعف، و ليس الحكم فى المجنون إجماعيا، مع مخالفة كثير من المحققين كما لم يكن إجماع فى حكم الصبى أيضا.

اما نفى ثبوت الزكاة فى مال المجنون فللأصل بعد فرض عدم الدليل على الوجوب بناء على كون سوق خطابات الزكاة للتكليف المختص بالمكلفين بدليل رفع القلم عن المجنون و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج القائل بالصادق عليه السّلام: امرأة من أهلنا مختلطة أ عليها زكاة فقال عليه السّلام: ان كان عمل به فعليها الزكاة و ان كان لم يعمل به فلا، و خبر موسى بن بكر السائل عن الكاظم عليه السّلام عن امرأة مصابة و لها مال فى يد أخيها هل عليه زكاة؟

فقال عليه السّلام: ان كان أخوها يتجر به فعليه زكاة، هذا إذا كان الجنون مستوعبا للحول و قد أطلق الأصحاب المجنون و لم يفصلوا بين المطبق منه و الأدوارى و مقتضاه عدم الفرق بينهما بل لا زكاة على المجنون

فى بعض الحول و لو أدوارا،

و فى المحكى عن تذكرة العلامة و نهايته انه لو كان الجنون يعتوره أدوارا اشترط الكمال طول الحول فلو جن فى أثنائه سقط و استأنف من حين عوده خلافا لصاحب المدارك حيث قرب تعلق الزكاة على الأدوارى و قال: اما الأدوارى فالأقرب تعلق الوجوب به فى حال الإفاقة، إذ لا مانع من توجه الخطاب إليه فى تلك الحال انتهى، فكأنه (قده) جعل المنشأ فى عدم تعلق الزكاة بمال المجنون جنونه المانع عن تعلق التكليف به، و لذا قال بعدم المانع من توجه الخطاب إليه فى حال الإفاقة، و لا يخفى ما فيه لان المنشأ فى عدم التعلق هو عدم مقتضية لا وجود المانع فى ظرف تحقق المقتضى لما عرفت من ان خطابات الزكاة سواء كانت وضعا أو تكليفا مخصصة بما عدا المجنون بالخبرين المتقدمين، و مقتضى إطلاق الخبرين اعتبار العقل فى تمام الحول كسائر الشرائط، و مع فقده و لو فى بعض الحول ينتفى الوجوب بانتفاء شرطه كما فى كل واجب مشروط، و منه يظهر ان الأقوى ما نسب الى القيل من

ان عروض الجنون آنا ما يقطع الحول

و لا اشكال فيه أصلا، إذ معنى اعتبار العقل فى تمام الحول هو استمراره فى تمام آناته، فلو طرء الجنون فى آن ما لم يكن شرط الوجوب محققا فى ذاك الان و هو ينافى مع اعتباره فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۳۸

تمام الحول فلا وجه لقول المصنف (قده)

و لكنه مشكل بل لا بد من صدق اسم المجنون و انه لم يكن فى تمام الحول عاقلا و الجنون آنا ما بل ساعة و أزيد لا يضر

لصدق كونه عاقلا.

[الثالث الحرية]

الثالث الحرية فلا زكاة على العبد

ان أحلنا ملكه و ذلك لا من جهة اعتبار الحرية حينئذ بل لعدم الملك الذى هو الشرط الرابع

و ان قلنا بملكه

فكذلك أيضا بناء على عدم تمكنه من التصرف و حجره عنه لكن لا من جهة اعتبار الحرية أيضا بل لعدم الشرط الخامس اعنى التمكن من التصرف، و بناء على ملكه و تمكنه من التصرف فكذلك أيضا من جهة اعتبار الحرية و ذلك لتخصيص عمومات الزكاة الشاملة للعبد مطلقا و لو كانت للتكليف بما دل على اعتبار الحرية، ففى الصحيح عن الصادق عليه السّلام: ليس فى مال المملوك شىء و لو كان له ألف ألف و لو احتاج لم يعط من الزكاة شىء، و الصحيح الأخر عنه عليه السّلام أيضا و فيه سأله رجل و انا حاضر فى مال المملوك أ عليه زكاة؟ قال: لا و لو كان له ألف درهم، و الموثق عنه أيضا و فيه ما تقول فى رجل يهب لعبده ألف درهم أو أقل أو أكثر فيقول: أحللنى من ضربى إياك أو من كل ما كان منى إليك أو مما أخفتك أو أرهبتك فيحلله فى حل رغبة فيما أعطاه ثم ان المولى بعد أصاب الدراهم التى أعطاها فى موضع قد وضعها فيه فأخذها فحلال هى قال عليه السّلام: لا. فقلت أ ليس العبد و ماله لمولاه؟ فقال: ليس هذا ذاك ثم قال: فليردها له فإنها لا تحل له فإنه افتدى نفسه من العبد مخافة العقوبة و القصاص يوم القيمة، فقلت فعلى العبد ان يزكيها إذا حال الحول قال عليه السّلام: لا الا ان تعمل له بها و لا يعطى العبد من الزكاة شيئا. و هذه الاخبار كما ترى كما تدل على نفى الزكاة عن مال العبد يدل على ثبوت الملك له كما هو الظاهر من اضافة المال إليه فى الخبرين الأولين، و صريح الأخير فيما وهبه الولى إياه، و لعل هذا هو الأقوى، و ان كان المشهور على عدم الملك.

و لا فرق فى العبد بين القن و المدبر و أم الولد و المكاتب المشروط و المطلق الذى لم يؤد من مال الكتابة

لإطلاق الأخبار المتقدمة، و خبر أبى البخترى عن الصادق عليه السّلام: ليس فى مال المكاتب زكاة و لكن عن المدارك نوع ميل الى ثبوت الزكاة على المكاتب حيث قال بعد الاعتراف بان عدمه مذهب الأصحاب، و استدل على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۳۹

عدمه فى المعتبر بأنه ممنوع من التصرف فيه الا بالاكتساب فلا يكون ملكه تاما، و بما رواه الكلينى عن أبى البخترى ثم تنظر بالدليل الأول و استضعف الخبر بضعف سنده، و لا يخفى ما فى تضعيفه من الوهن بعد كون رواية الكلينى، و إطباق الأصحاب على العمل به كما اعترف به هذا كله فى غير المبعض.

و اما المبعض

كالمكاتب المطلق الذى تحرر منه شىء

فيجب عليه إذا بلغ ما يتوزع على بعضه الحر النصاب

بلا خلاف فيه كما فى الجواهر، بل اتفاقا كما عن الحدائق لوجود المقتضى اعنى تمامية شرائط الوجوب بالنسبة إلى نصيبه الحر، و عدم المانع الا دعوى اندراجه تحت عنوان المملوك لا سيما مع قلة نصيبه الحر و هى ممنوعة بل هو مبعض يصدق عليه العنوانان بالنسبة إلى نصيبه منهما لا سيما مع التغليب فى جانب الحرية، و ان كان نصيبه منها أقل كما هو الشأن فى باب العبد، و لو سلم اندراجه فى اسم المملوك فيما إذا كان جزئه الحر أقل فمبناه على التسامح العرفى فحينئذ يمنع ابتناء الحكم الشرعى عليه

كما لا يخفى.

[الرابع ان يكون مالكا]

الرابع ان يكون مالكا
للأجناس الزكوية إجماعا محكيا عن النهاية، بل بإجماع العلماء كما عن المعتبر و كافة كما عن المنتهى، و فى الجواهر لا ينبغى التأمل فيه فلا يجب على غير المملوك و ذلك للأصل يعنى أصالة عدم الوجوب و البراءة السالم عن معارضة إطلاق الأدلة بعد انصرافه الى غيره، و الظاهر اعتبار الملكية باعتبار الأشخاص بمعنى كون المالك مالكا بما هو شخص فلا تجب فيما كان الملك فيه بالجهة العامة كالمملوك للفقراء مثلا الذى يكون الطبيعى منهم مالكا لا خصوصية الأفراد كما يظهر مما فرعوا على اعتبار الملك من نفى الزكاة عما كان الملك فيه بالجهة العامة و بالجملة
فلا تجب
الزكاة على المتهب
قبل تحقق الملكية كالموهوب قبل القبض
بناء على عدم حصول الملك قبله، و اعتبار القبض فى حصوله، بل يجب على الواهب مع تحقق سائر الشرائط لعدم الخروج عن ملكه، و اما بناء على دخل القبض فى اللزوم دون الملكية فالظاهر عدم الوجوب على الواهب لعدم الملك، و اما المتهب فيجب عليه إذا كان متمكنا من التصرف و الا فلا يجب عليه أيضا، هذا و لو رجع الواهب قبل الحول سقطت الزكاة عن الواهب و المتهب معا قولا واحدا كما عن المنتهى لعدم جريان الحول عليهما، و ان
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۴۰
كان بعد الحول و بعد إمكان أداء المتهب وجبت الزكاة و يجب إخراج مقدارها عن الموهوب و هل يضمنه المثهب حينئذ؟ (احتمالان) الأقوى العدم لجريان استحقاق الفقراء إياه مجرى الإتلاف الذى لا ضمان معه و ان كان بعد الحول و قبل إمكان الأداء ففى سقوط الزكاة حينئذ عن المتهب (وجهان) المحكى عن صريح التذكرة و كشف الالتباس عدم الزكاة حيث قالا لو رجع الواهب قبل إمكان الأداء فلا زكاة على المتهب و لا على الواهب، و عن المنتهى عدم التقييد بإمكان الأداء و لعله أجود إذ لا يعتبر التمكن من الأداء فى الوجوب كما لا يخفى، هذا كله فيما يعتبر فيه الحول. و اما ما لا يعتبر فيه الحول كالغلات فيشترط فى وجوب زكوته على المتهب حصول القبض قبل تعلق الوجوب به ما لم يرجع الواهب حتى بلغ وقت تعلق الزكاة عنده، و فى رجوعه قبل التعلق أو بعده و بعد التمكن من الأداء أو قبله ما تقدم.
و كذا لا تجب فى المال
الموصى به قبل القبول
بناء على اعتبار القبول فى الوصية التملكية، و عدم حصول الملكية فيها بمجرد موت الموصى. و اما بناء على عدم اعتباره فيها كما انه لا يعتبر فى الوصية العهدية قطعا فيجب الزكاة على الموصى له لو كان وقت التعلق بعد الموت فيما لا يعتبر فيه الحول، و يجرى الحول من حين الموت فيما يعتبر فيه الحول.
أو قبل القبض
بناء على مذهب الشيخ (قده) من توقف استقرار الملك على القبض حتى لورد قبل القبض و بعد القبول بطلت الوصية،
و كذا فى القرض لا تجب

الزكاة على المقترض

الا بعد القبض

فيجرى الحول عليه من حين القبض إذا كانت عين المال المقترض باقية عنده، لا من حين العقد لان المال لا يملك بعقد القرض إجماعا بقسميه كما فى الجواهر، و لا- من حين التصرف بعد القبض لعدم مدخلية التصرف بعده فى حصول الملك على المشهور المعروف، بل فى الجواهر دعوى عدم معروفية الخلاف بيننا. و يدل على ذلك مضافا الى ما ذكر صحيحة زرارة عن الصادق عليه السّلام فى رجل دفع الى رجل مالا قرضا على من زكوته على المقرض أو على المقترض؟

قال عليه السّلام: لا بل زكوتها ان كانت موضوعة عنده حولا على المقترض، قال قلت فليس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢۴١

على المقرض زكوتها قال عليه السّلام: لا يزكى المال من وجهين فى عام واحد و ليس على الدافع شي‌ء لأنه ليس فى يده شي‌ء إنما المال فى يد الأخر فمن كان المال فى يده زكاة، قال قلت أ فيزكى مال غيره من ماله فقال: انه ماله ما دام فى يده، و ليس ذلك المال لأحد غيره، ثم قال عليه السّلام يا زرارة اريت وضيعة ذلك المال و ربحه لمن هو و على من، قلت للمقترض قال: فله الفضل و عليه النقصان و له ان ينكح و يلبس منه و يأكل منه و لا ينبغى له ان يزكيه بل يزكيه فإنه عليه.

[الخامس تمام التمكن من التصرف]

الخامس تمام التمكن من التصرف فلا تجب فى المال الذى لا يتمكن المالك من التصرف فيه.

و فى المدارك نسبة القطع به الى الأصحاب، و فى الحدائق نفى الخلاف فيه، و عن الغنية الإجماع على اعتبار الملك و التصرف فيه، و الظاهر ان يكون الإجماع على اعتبار إمكان التصرف بمعنى كون التمكن من التصرف هو معقد الإجماع فى كلمات هؤلاء الجماعة، و حينئذ يتفرع عليه عدم الوجوب فى ما لا يتمكن المالك من التصرف فيه.

بان كان غائبا و لم يكن فى يده و لا فى يد وكيله.

و صارت غيبته موجبا لعدم التمكن من التصرف فى ماله، و يدل عليه موثق إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام فى الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدرى اين هو و مات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب من أبيه قال عليه السّلام: يعزل حتى يجي‌ء قلت فعلى ماله زكاة قال عليه السّلام: لا حتى يجي‌ء قلت فإذا جاء هو يزكيه فقال عليه السّلام:

لا حتى يحول الحول فى يده، و موثقه الأخر عنه عليه السّلام أيضا هذا إذا كان الاغتياب موجبا لعدم التمكن من التصرف، و لو تمكن منه مع غيبته اما بنفسه أو بوكيله فالظاهر وجوب الزكاة عليه لإطلاق دليل وجوبها السالم عن المعارض بعد دلالة النصوص على اعتبار العجز من التصرف فى سقوطها عن الغائب، و ان مجرد الغيبة ليس موجبا للسقوط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢۴٢

كما ان مجرد عدمها أيضا ليس موجبا للثبوت، بل المدار على العجز سواء كان المالك غائبا أو حاضرا، خلافا لما يميل إليه محكى الكفاية حيث قال: استفادة عدم وجوب الزكاة فى مال الغائب مطلقا من الروايات غير بعيد فان قيل به لم يكن بعيدا (أقول) الإنصاف ان ما مال إليه فى الكفاية ليس بكل البعيد كما يظهر بالتدبر فى موثق الأخير لإسحاق بن عمار فلاحظ و تأمل، الا انه يدفعه ذيل موثق زرارة المصرح فيه بوجوب الزكاة فى مال الغائب مع القدرة عليه و فيه و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على أخذه فعليه زكاة لكل ما مر به من السنين.

و لا فى المسروق.

كما هو فى معقد إجماع التذكرة و المنتهى، و نفى الخلاف المحكى عن الخلاف.
و المغصوب
الذى هو أيضا من معقد الإجماع، و نفى الخلاف فى الكتب المتقدمة من غير فرق فيه فيما يعتبر فيه الحول كالأنعام أولا يعتبر فيه كالغلات، خلافا لما عن المدارك من الإشكال فى شموله لما لا يعتبر فيه الحول كالغلات، قال (قده) لعدم وضوح مأخذه لدلالة الأخبار الواردة فى المقام فى المغصوب فيما يعتبر فيه الحول، و لا دلالة لها على حكم ما لا يعتبر فيه الحول فلو قيل بوجوب الزكاة فى الغلات متى تمكن المالك من التصرف فيه لم يكن بعيدا، و يرده مضافا الى إطلاق معاقد الإجماع و نفى الخلاف فى الكتب المتقدمة و هو كاف فى المطلوب إطلاق صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال عليه السّلام: لا صدقة فى الدين و لا على المال الغائب عنك حتى يقع فى يدك، فان قوله عليه السّلام: و لا على المال الغائب عنك بإطلاقه يشمل الغلات أيضا.
ثم ان المعتبر فيما لا حول فيه هو التمكن من التصرف فيه من زمان التعلق الى زمان وجوب الإخراج فلو غصب أو سرق فى زمان تعلق الزكاة فلا زكاة، و لو عاد فى زمان وجوب الإخراج.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۴۳
و المجحود
فى النسختين عندى من العروة كلمة المحجور بالراء، و الظاهر ان يكون المجحود بتقديم الجيم على الحاء من الجحد بمعنى الإنكار كما فى الجواهر، فإنه ذكره بعد المغصوب، و كيف كان يصح الحكم فى كليهما إذ لا زكاة فى ما يكون محجورا من التصرف فيه كما لا زكاة فيما جحد عليه لانتفاء إمكان التصرف كما لا يخفى.
و المدفون فى مكان منسى.
ففى خبر سدير الصيرفى قلت لأبى جعفر عليه السلام ما تقول فى رجل كان له مال فانطلق به فدفنه فى موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذى ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث ثلاث سنين ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال بعينه كيف يزكيه قال: يزكيه لسنة واحدة لأنه كان غائبا عنه و ان كان احتسبه.
و لا فى المرهون
إذا لم يكن متمكنا من فكه اما لتأجيل الدين أو للعجز عن فكه أو نحو ذلك على المشهور شهرة عظيمة، بل فى الجواهر كادت تكون إجماعا، خلافا لما عن المبسوط فأوجب الزكاة فى المال المرهون قال: لان حق المرتهن فى الذمة، و لا يخفى ما فى استدلاله من الوهن ضرورة كون العين متعلقا لحق المرتهن تعلقا موجبا لمنعه عن تصرف الراهن فيها بما يشاء كما حقق فى محله، و مع التمكن من فك الرهن ففى وجوب زكوته لصدق التمكن من التصرف فيه كما عن الدروس و البيان و المسالك و الروضة، أو عدمه لمنع صدق التمكن من التصرف بل انما الصادق هو التمكن من تحصيل صفة التمكن كما فى الجواهر (وجهان) أقواهما الأخير، و سيأتى توضيحه عند تعرض المصنف (قده) له و لو استعار عينا للرهن و تمكن المستعير من فكه لا تجب الزكاة على مالكه قطعا و لو قلنا بوجوبها على الراهن المتمكن من الفك إذا كان الرهن ملكا له كما وقع التصريح به عن جماعة، و لا تجب أيضا.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۴۴
فى الموقوف و لا فى المنذور التصدق به.
على ما يأتى الكلام فى التفصيل فيهما عند تعرض المصنف لتفصيلهما. و المدار فى التمكن على العرف، و ذلك لوجود ما

يرادف لفظ التمكن فی نصوص الباب بحيث يستفاد منها كون العبرة بمفهوم ذاك اللفظ أو ما يرادفه و ان لم يكن لفظ التمكن بخصوصه موجودا فيها، و من البين ان كل موضوع ذی حكم إذا ترتب عليه حكم شرعی و لم تكن له حقيقة شرعية يكون بماله من المفهوم العرفی موضوعا للحكم لا المعنى اللغوی أو العقلی أو العرف الخاص، و ذلك لكون الخطابات الشرعية واردة على المتفاهم العرفی كنظائر المقام كالماء و نحوه، فحينئذ فلا عبرة بالعجز عن بعض التصرفات مع صدق التمكن عرفا كما لا عبرة بالتمكن من البعض مع صدق سلبه كذلك، و لا إشكال فی ان الفهم العرفی ربما يختلف و ينتهی الأمر الى ان يشك العرف فی صدق التمكن بحيث يحصل منه الشك فی الصدق و لو كان المفهوم من أوضح المفاهيم العرفية، و عند ذلك.

يعمل بالحالة السابقة.

لو علم بها عملا بالاستصحاب المنقح للموضوع.

و مع عدم العلم بها.

ففی سقوط الزكاة لأصالة البراءة لأجل الشك فی شرط وجوبها الموجب للشك فيه لكون الشك فی الشرط مستلزما للشك فی المشروط، أو ثبوتها لإطلاق دليل وجوبها لرجوع الشك الى الشك فی أصل الاشتراط لا فی تحقق الشرط، فالمرجع فيه إطلاق الدليل كما هو الأصل عند الشك فی كون الواجب مطلقا أو مشروطا (وجهان) أقواهما الأول، و لكن.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۴۵

الأحوط الإخراج.

[السادس النصاب]

السادس النصاب.

و هو أيضا من شرائط العامة الجارية فی تمام الأجناس الزكوية.

كما سيأتی تفصيله.

[مسائل]

[مسألة ۱ يستحب للولی الشرعی]

اشارة

مسألة ۱ يستحب للولی الشرعی.

و هم الطبقات السنة على مراتبهم.

إخراج الزكاة فی غلات غير البالغ يتيما كان أولا، ذكرا كان أو أنثى.

و عن جماعة كالشيخين و أتباعهما وجوبها فی غلاته و مواشيه لصحيح زرارة و محمد بن مسلم عن الباقر و الصادق عليهما السلام: ليس على مال اليتيم فی العين و المال الصامت شیء، فأما الغلات فعليها الصدقة واجبة، و هو ان كان أخص من المدعى لتعرضه لغلات اليتيم دون مطلق الطفل و دون مواشيه الا انه يثبت العموم فی مطلق الطفل بعدم القول بالفصل، و فی المواشی بإطلاق خطابات الوضع مع إمكان التمسك بمفهوم حصر النفی عن العين، و المال الصامت الدال على الثبوت فی المواشی. و

الأقوى عدم الوجوب لإطلاق النصوص المتكاثرة الواردة فى نفى الزكاة عن مال اليتيم الشامل بإطلاقها لغلاته و مواشيه، و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام ليس على مال اليتيم زكاة و ليس عليه صلاة و ليس على جميع غلاته من نخل أو زرع زكاة، و صحيح زرارة و ابن مسلم موهون باعراض المشهور من القدماء إذ الشهرة القدمائية انعقدت على عدم الوجوب و هى المدار على التوهين و التوثيق عند العمل و الاعراض كما حقق فى الأصول، فلم يثبت حجيته بعد كون المدار فى الحجية على الخبر الموثوق الصدور كما ثبت فى محله، و لو سلم حجيته فى نفسه لكونه صحيحا بناء على كون العبرة فى الحجية على الخبر الصحيح و لو كان معرضا عنه فهو ساقط بالتعارض مع خبر ابى بصير المتقدم، لموافقته مع جمهور العامة مع انه كما عرفت أخص من المدعى، و إتمام المدعى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۴۶

بعدم القول بالفصل ممنوع بعدم العبرة بعدم القول، بالفصل و انما المدار على القول بعدم الفصل و هو غير ثابت، و منه يظهر التأمل فى استحباب الزكاة فى غلاته أيضا بحمل الوجوب على الثبوت لعدم ثبوت كونه حقيقة فى الوجوب المصطلح، و ارادة الندب منه و حمل النفى فى خبر ابى بصير على نفى الوجوب بقرينة الصحيح المذكور بعد الحمل المتقدم و ذلك لان إرادة الندب من الوجوب فى الصحيح متوقف على حجيته فى نفسه لكى يجمع بينه و بين خبر ابى بصير بالجمع المذكور، و مع كونه معرضا عنه عند القدماء لا يكون حجة حتى ينتهى إلى الجمع المذكور، و لا يمكن إثبات الاستحباب فى المقام بدليل التسامح لفتوى جماعة من الأصحاب على الاستحباب، و ذلك لمعارضته مع دليل حرمة التصرف فى مال الغير. و على ذلك فالأحوط عدم الإخراج من غلاته أصلا هذا فى غلاته.

و اما النقدين فلا يستحب فيها الزكاة فى ماله قطعا لعدم الدليل عليه مضافا الى نفى الزكاة عنهما فى الصحيح المذكور، و مما ذكرناه ظهر الكلام فى.

استحباب إخراجها من مواشيه.

كما صرح به جماعة ممن ذهب الى استحبابه فى غلاته.

و ان الاشكال فيه أشد لعدم الدليل على استحبابه منه الا دعوى إجماع المركب على مساواة حكم مواشيه مع غلاته و هى ممنوعة جدا.

فالأحوط بل الأقوى.

الترك، نعم إذا اتجر الولى بماله يستحب إخراج زكوته أيضا.

اعلم ان فى ثبوت الزكاة فى مال الصبى و المجنون إذا اتجر الولى به استحبابا أو وجوبا أو عدم ثبوتها رأسا أقوال، فالمشهور كما صرح به الأكثر هو الاستحباب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۴۷

و المحكى عن ظاهر مقنعة المفيد هو الوجوب، الا ان شيخ الطائفة حمل كلامه فى التهذيب على الاستحباب محتجا بان المال لو كان للبالغ و اتجر به لما وجبت فيه الزكاة فالطفل اولى، و عن ابن إدريس نفى الزكاة مطلقا لا وجوبا و لا استحبابا، و اليه يميل كلام صاحب المدارك (قده). و استدل للمشهور اما نفى الوجوب فبالأصل، و ما يدل على عدم وجوب الزكاة فى مال التجارة الدال على نفيه فى مال اليتيم و المجنون أيضا من الاخبار، و ذلك كخبر إسحاق قال قلت لأبى إبراهيم الرجل يشترى الوصيفة يثبتها عنده لتزيد و هو يريد بيعها على ثمنها زكاة قال: لا حتى يبيعها، قلت فإذا باعها يزكى ثمنها قال: لا حتى يحول عليه الحول و هو فى يده، و نحوه صحيح زرارة المروى عن الباقر عليه السلام فى منازعة أبى ذر و عثمان فى ثبوت الزكاة فيما يتجر به و

مخاصمتهما فى ذلك الى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم، و تصديق رسول اللّه لأبى ذر فيما يقول من نفى الزكاة فيه، و خبر ابن بكير و عبيد و جماعة من الأصحاب المروى عن الصادق عليه السلام المصرح فيه بنفى الزكاة عن المال المضطرب، و إطلاق ما يدل على نفيها عن اليتيم كبعض الأخبار المتقدمة النافية للزكاة عن ماله، و خبر مروان بن مسلم عن ابى الحسن عليه السلام عن أبيه قال عليه السلام كان ابى يخالف الناس فى مال اليتيم ليس عليه زكاة. و اما إثبات الاستحباب فبالاخبار الكثيرة الإمرة بالزكاة فى مالهما إذا اتجر به بعد حملها على الاستحباب بقرينة الأخبار النافية، و استشكل على ذلك فى الحدائق بأنه ليس طريق الجمع ضرورة ان الندب أيضا حكم شرعى يحتاج إثباته إلى دلالة الدليل، و لكن الأقوى ما عليه القوم و ذلك لما حقق فى الأصول من ان الأمر لا يدل الا على نفس الطلب لا بمعنى انه يستعمل فى مفهوم الطب كما توهم بل بمعنى انه ينشأ به مصداقه و الطلب طلب فى الوجوب و الندب، و القول بآكدية الطلب فى الوجوب عنه فى الندب شطط من الكلام، نعم التأكد ثابت فى ملاكه لا فيه نفسه، و لازم الطلب و طبعه هو عدم رضى الطالب بتركه، و إذا رضى بتركه يكون عليه التنبيه به، فنفس الطلب بما هو طلب دال على عدم الرضا بالترك فهو من حيث هو طلب يقتضى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢۴٨

الوجوب الا ان يقوم دليل على عدمه، فالوجوب لا يحتاج إلى أزيد من الطلب بخلاف الندب فإنه يحتاج الى ضم القرينة الدالة على الرضا بالترك بالطلب، فالأخبار الإمرة صريحة فى الطلب، و انما يستفاد منها الوجوب لو لا الاخبار النافية للوجوب و بعد ضم اخبار النافية إليها يستفاد من مجموعهما الطلب المنضم إليه قرينة الرضا بالترك و هو معنى الاستحباب. (فان قلت) ما ذكرته يتم لو ثبت حجية الأخبار الإمرة بالزكاة و هى غير ثابتة لاحتمال التقية فيها كما يعضده خبر مروان بن مسلم المتقدم آنفا الدال على كون القول بثبوت الزكاة فى مال اليتيم مذهب الناس، و قد صرح فى المعتبر بان الوجوب مذهب أبى حنيفة و الشافعى و احمد. (قلت) الحمل على التقية فى المقام انما هو لمكان المعارضة و الا فالأخبار المثبتة صالحة للحجية فى نفسها لو لا المعارضة، و المعارضة ترتفع بما حققناه فى استفادة الندب من مجموع الطائفتين فلا موجب للحمل على التقية، و مما ذكرناه يظهر وجه القول بالوجوب أيضا و هو الأخذ بالاخبار الإمرة، و لا يخفى ما فيه من لزوم طرح الأخبار النافية. و اما وجه القول بعدم الثبوت رأسا فهو الأصل بعد طرح هذه الاخبار اما من جهة كونها احادا كما عليه الحلى، و اما من جهة معارضة ما يدل منها على الوجوب مع الاخبار النافية مع كون الطائفة الأولى موافقا مع العامة، و عدم ما يدل على الاستحباب كما يميل اليه كلام الحدائق، و قد عرفت الوهن فيه، و بالجملة فالأقوى ما عليه المشهور من استحباب الزكاة فى مال تجارة اليتيم و المجنون إذا اتجر به الولى و هنا فروع. (الأول)

[الأول لا يدخل الحمل فى غير البالغ]

لا يدخل الحمل فى غير البالغ فلا يستحب إخراج زكاة غلاته.

و فى الجواهر ثم ان ظاهر النص و الفتوى كون الطفل المولود، فلا يدخل الحمل فى شىء من الأحكام السابقة، بل لعل قوله تعالى يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ظاهر فى عدم صدقه على الحمل كما هو مقتضى العرف أيضا، و اولى من ذلك لفظ اليتيم، و دعوى التنقيح ممنوعة فالأصل حينئذ بحاله فما عن بعضهم من احتمال دخول الحمل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢۴٩

فى الحكم بل ربما مال اليه بعض الناس بل تردد فيه فى البيان ثم استقرب انه مراعى بالانفصال حيا واضح الفساد، ثم حكى

إجماع الأصحاب على انه لا زكاة فى ماله قبل الانفصال لا وجوبا و لا استحبابا (الثانى)

[الثانى المتولى لإخراج الزكاة هو الولى.]

المتولى لإخراج الزكاة هو الولى.
لأنه هو الذى له ولاية التصرف فى مالها، و ظهور بعض النصوص فى ذلك ففى ذيل صحيح يونس بن يعقوب قال الصادق عليه السلام: إذا اتجر به فزكه، و فى خبر الحناط فى مال اليتيم يكون عندى فاتجر به قال عليه السّلام إذا حركته فعليك زكوته، فليس للطفل حينئذ تصدى الإخراج بدون اذن الولى و لو قلنا بشرعية عباداته، و لا لغيره ذلك، و لكن عن المقدس الأردبيلى (قده) احتمال جواز الأخذ لآحاد عدول المؤمنين و المستحقين عند عدم حضور الولى، و فى الجواهر لعل وجهه ان هذا الاستحباب ليس تكليفا محضا بل له جهة تعلق بالمال و لازم ذلك مباشرة الحاكم حينئذ للإخراج مع عدم حضور الولى، و عن السيد المرتضى (قده) انه ذهب أكثر أصحابنا إلى أن الإمام يأخذ الصدقة من زرع الطفل و ضرعه، و مقتضاه كون الإخراج وظيفة الامام، و مع غيبته يتصديه الحاكم، و بالجملة فما احتمله الأردبيلى (قده) مشكل جدا فلا محيص الا الى ما فى المتن من قوله.
و مع غيبته يتولاه الحاكم الشرعى، و لو تعدد الأولياء.
كالأب و الجد.
جاز لكل منهم ذلك و من سبق نفذ عمله و لو تشاحوا فى الإخراج و عدمه.
قال فى كشف الغطاء يوزع عليهم ان أمكن التوزيع، و الأقوى انه.
قدم من يريد الإخراج.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۵۰
إذ ليس للآخر منعه عنه.
و لو لم يؤد الولى الى ان بلغ المولى عليه فالظاهر ثبوت الاستحباب بالنسبة إليه.
لما عرفت من ان استحباب إخراجه ليس تكليفا محضا متعلقا بالولى بل له جهة تعلق بالمال نظير تعلق الزكاة بالأعيان الزكوية فيكون المكلف بالأداء ندبا هو المالك بعد رفع حجره بالبلوغ أو العقل. (الفرع الثالث) لا فرق فى استحباب زكاة مال الطفل مع التجارة بين النقدين و غيرهما لإطلاق أدلته، و ربما يدعى اختصاصه بالنقدين بدعوى انصراف دليله إليهما و هو ممنوع.

[مسألة ۲ يستحب للولى الشرعى إخراج زكاة مال التجارة للمجنون دون غيره]

مسألة ۲ يستحب للولى الشرعى إخراج زكاة مال التجارة للمجنون دون غيره من النقدين كان أو من غيرهما.
اما استحباب إخراج زكاة مال تجارته على الولى فللنص، قال عبد الرحمن بن الحجاج قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام امرأة من أهلنا مختلطة أ عليها زكاة، فقال:
ان كان عمل به فعليها الزكاة، و ان كان لم يعمل به فلا، و قال موسى بن بكير سألت أبا الحسن عليه السلام عن امرأة مصابة و لها مال فى يد أخيها هل عليه زكاة؟ فقال ان كان أخوها يتجر به فعليه زكاة، هذا و اما عدم استحبابه فيما عدا ذلك فقد وقع فيه الخلاف، فقيل بل فى الجواهر انه المشهور ان حكم المجنون حكم الصغير فيستحب فى كلما استحب فى مال الطفل من غلاته و مواشيه على القول باستحبابه فيهما، قال فى الجواهر و لكن ان لم يكن إجماعا أشكل إثبات ذلك لعدم دليل معتد به على هذه

التسویـة، و قیل کما فی الشـرائع و عن المحقق و الشـهید الثانیین و جماعـة بأنه لا زکاة فی ماله للأصل و عدم الدلیل علی ثبوته، قلت و ذلـک هو الأقوی بـل قـد عرفت الإشـکال فی مواشـی الصـغیر بـل فی غلاته أیضا فراجع، هـذا تمام الکلام فی الصـغیر و المجنون.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۲۵۱

[مسألة ۳ الأظهر وجوب الزکاة علی المغمی علیه فی أثناء الحول]

مسألة ۳ الأظهر وجوب الزکاة علی المغمی علیه فی أثناء الحول و کذا السکران.

خلافا للمحکی عن التـذکرة و النهایـة فی المغمی علیه فقال فیهما ان حکم المغمی علیه حکم المجنون الا انه صـرح فی التذکرة بوجوبهـا علی السـاهی و النائم و المغفل، و اعترض علیه فی المـدارک بان فی الفرق بین النوم و الإغماء نظرا لأنه ان أریـد عـدم أهلیـة المغمی علیه التکلیف فمسـلم، لکن النائم کذلک، و ان أرید کون الإغماء مقتضـیا لانقطاع الحول و سـقوط الزکاة طولب بـدلیله فالمتجه مساواة الإغماء للنوم فی تحقق التکلیف بعـد زوالهما کما فی غیرهما من التکالیف، و عدم انقطاع الحول بعروض ذلـک فی الأثنـاء انتهی. (و الأقوی) ما أفاده فی المـدارک من وجوب الزکاة لعـدم ما یـدل علی انقطاع الحول به فیکون إطلاق أدلـة ثبوت الزکاة هو المحکم بخلاف المجنون، حیث قـد عرفت ورود المقیـد لإطلاقها فلا محیص فیه عن التقیید، و مما ذکرنا یظهر الکلام فی السـاهی و النـائم و الغافـل أیضا، و ان الأقوی فیها أیضا هو الوجوب، و احتمل المحقق القمی (قـده) فی غنائمه تفصـیلا بین طرو النوم و النسـیان فی ابتـداء الحول و قال فیه بعـدم عـد حالتهما من الحول و بین طروهما فی الأثناء، و قال بعـدم انقطاعه به قال (قـده) و تظهر الثمرة فیما لو انتقل الیه المال فی حال النوم أو الغفلة فیعتبر تمام الحول من حین یقظته و استشـعاره لا من حین الانتقال الیه کما فی البالغ فإنه یستأنف الحول من حین البلوغ، و لا یخفی ما فیه ضرورة عدم الدلیل علی اعتبار الخلو من النوم و الغفلـة فی ابتـداء الحول، و لو کان المنشأ عنده هو تعلق التکلیف به وقت الانتقال لعدم قابلیته له ففیه انه یکفی صـحة التعلق به بعـده مع انه علی تقـدیر اعتبـار صـحة التعلق فی الابتـداء ینبغی اعتبارهـا فی الأثنـاء أیضا. فالتفکیک بین الابتـداء و بین الأثناء لا وجه له أصلا.

[مسألة ۴ کما لا تجب الزکاة علی العبد لا تجب علی سیده]

مسألة ۴ کما لا تجب الزکاة علی العبد لا تجب علی سیده فیما ملکه علی المختار من کونه مالکا.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۲۵۲

اعلم ان فی ملک العبد و عدمه أقوال انحاها بعضهم إلی سبعة و المعروف بینهم هو عدم الملک مطلقا، و نسب إلی الأکثر القول بالملـک کـذلک، و قیـل بـأنه یملـک ملکـا غیر تام، و قیل بأنه یملک التصـرف فی العین لا العین نفسه، و قیل بملکه لما یملکه مولاه خاصة، و قیل بملکه لفاضل الضریبة، و قیل بملکه لأرش الجنایة، و ربما قیل بملکه للثلاثة الأخیرة أو الاثنین منها. و استدل للقول بالعـدم مطلقا بالأدلـة الاجتهادیـة و الفقاهتیـة، أما الأدلـة الاجتهادیة فبالأدلة الأربعة، فمن الکتاب آیتان، الاولی قوله تعالی ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْداً مَمْلُوکاً لٰا یَقْدِرُ عَلیٰ شَیْءٍ، بناء علی ان یکون قوله تعالی لٰا یَقْدِرُ عَلیٰ شَیْءٍ صـفة موضـحة لا قیدا احترازیا، فکل عبد مملوک لا یقدر علی شـیء، و عموم الشـیء یدل علی نفی القدرة علی کل شیء الذی منه نفی القدرة له علی الملک الحاصل بواسـطة الأسـباب الاختیاریة، و بعدم القول بالفصل بین الملک الاختیاری و الملک القهری یثبت المطلوب، فالاستدلال

بالایة یتوقف علی أمور. (الأول) کون قوله تعالی لٰا یَقْدِرُ صفة موضحة لا قیدا احترازیا، (الثانی) دلالة کلمة شیء علی العموم، (الثالث) عدم الفصل بین نحوی الملک الاختیاری و القهری، أما إثبات الأول فبقرینة السیاق و المقام و ان التقیید فی المقام موجب للغویة ذکر المملوکیة إذ معه لا یبقی لها خصوصیة بخلاف ما إذا جعل للإیضاح حیث یفید حینئذ ان شأن المملوک هو تلک الصفة، و انه علی جعله موضحة نکون صفة ذاتیا ناشیا عن اقتضاء الذات فإنه یدل علی ان طبع المملوک و ذاته من حیث کونه مملوکا یقتضی عدم القدرة و علی جعله احترازیا یکون عرضیا مفارقا، و لا شبهة ان الاقتضاء الذاتی أدخل فی ضرب المثل، و أوفق بإرادة البرهان علی عدم القدرة، و دلالة صحیح زرارة و موثق شعیب الواردان فی عدم جواز طلاق العبد و نکاحه معللا بالایة المبارکة علی ان المراد من الصفة فیها هو الکاشفیة لا الاحتراز، فان الاستدلال بالایة لا یتم بناء علی کون التقید احترازیا کما لا یخفی.

و اما إثبات الثانی فبکون المفهوم من الشیء هو العموم لغة و عرفا خصوصا بالنسبة إلی الأعیان کما حقق فی تفسیر الحدیث المبارک کل شیء لک حلال، و قد قیل فی

المعقول بان مفهوم الشیء من المفاهیم العامة مضافا الی أنه نکرة واقعة فی سیاق النفی فیفید العموم من هذه الجهة أیضا، و اما إثبات الثالث فبالإجماع المحکی عن مصابیح الطباطبائی علی نفی التفصیل بین قسمی الملک، هذا بالنسبة إلی تلک الآیة الکریمة.

الآیة الثانیة قوله تعالی ضَرَبَ لَکُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِکُمْ هَلْ لَکُمْ مِنْ مٰا مَلَکَتْ أَیْمٰانُکُمْ (إلخ) و تقریب الاستدلال بها ان الاستفهام فیها إنکاری دال علی امتناع الشرکة بین الأحرار و الممالیک بأی وجه اتفق، فلو صح ملک العبد لأمکن الشرکة بینهما ببعض الوجوه و هو مناف مع امتناعها بکل وجه، و المراد من الموصول فی قوله تعالی فِی مٰا رَزَقْنٰاکُمْ جنس الأموال لا خصوص ما رزقه الأحرار من الأعیان، و ذلک لدلالة الآیة علی رفعة شأن الأحرار و صفة الممالیک، و هی لا تتم الا مع ارادة الجنس فی الموصول، إذ لو أرید به خصوص ما بید الأحرار لم یکن حکما مختصا بهم لعدم شرکة الأحرار مع العبید فیما رزق العبید أیضا بناء علی صحة ملکهم کما لا یخفی. فمن السنة طوائف (منها) ما تدل علی ان العبد إذا بیع کان ما فی یده قبل البیع ملکا لسیده الا ان یدخل فی المبیع، أو یشترطه المشتری و هی کثیرة، و هذا لا یتم الا علی القول بعدم الملک إذ لو کان العبد مالکا لاستمر ملکه فی یده بعد البیع و لم یکن شیء من ذلک للبائع و لا للمشتری و لم یکن للسید بیع ما فی یده معه لعدم مالکیته له. و (منها) ما تدل علی ان العبد إذا أعتق کان ما فی یده لمولاه، إلا إذا أقره فی یده و هی أیضا کثیرة، و لا یتم الأعلی القول بعدم الملک ضرورة انه مع القول به لا وجه لکون ما ملکه لمولاه بعد عتقه، و لم یحتج الی تقریر المولی فی یده. و (منها) ما تدل علی ان العبد إذا مات یکون ما ترکه لمولاه، و هذا أیضا لا یتم الأعلی القول بعدم الملک إذ لو صح ملکه وجب ان یکون المال میراثا للمولی حیث لا معنی للإرث إلا انتقال مال عن شخص إلی أخر بالموت. و (منها) ما تدل علی عدم نفوذ الوصیة له معللا بأنه عبد مملوک، ففی الصحیح فی مکاتب کانت تحته امرأة حرة فأوصت له عند موتها بوصیة فقال أهل المیراث لا تتنجز وصیتها انه مکاتب لم یعتق و لم یرث، فقضی علیه السلام انه یرث بحساب ما أعتق منه

و یجوز له الوصیة بحساب ما أعتق منه، و قضی فی مکاتب اوصی له بوصیة و قد قضی نصف ما علیه فأجاز نصف الوصیة. و (منها) ما تدل علی نفی الموارثة بالرقیة، و ان الرق مانع عن التوارث حیث انها أیضا تدل علی نفی الملک حیث انه لو صح ملکه لأدخل المال فی ملکه بالأسباب الموجبة للدخول. و (منها) ما تدل علی ان المولی لو اوصی له بثلث ماله یعتق من العبد بحسابه،

حيث انه أيضا شاهد على عدم ملكه و الا فلا مانع على الملک من إعطاء ما اوصى له إياه من غير عتقه. (و منها) النصوص المصرحة بنفى الملک عنه و هى أيضا كثيرة كصحيح محمد بن قيس عن الباقر عليه السّلام انه قال فى المملوک ما دام عبدا فإنه و ماله لأهله لا يجوز له تحرير و لا كثير عطاء و لا وصية الا ان يشاء سيده، و صحيح محمد بن مسلم قال سألت الصادق عليه السّلام عن رجل ينكح أمته من رجل أ يفرق بينهما إذا شاء؟ ان كان مملوكه فليفرق بينهما إذا شاء ان اللّه يقول عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فليس للعبد شيء من الأمر، و صحيح ابن سنان قال قلت للصادق عليه السّلام مملوک فى يده مال عليه زكاة قال عليه السّلام: لا قلت و لا على سيده قال عليه السّلام لا لانه لم يصل اليه و ليس هو للمملوک، و من الإجماع ما حكى بلفظه عن زكاة الخلاف و نهج الحق و بعبائر مختلفة يفيده كمذهب الإمامية و مذهب أصحابنا و كلمة و عندنا من نقلة متعددين كما فى الجواهر مضافا الى التتبع فى المقامات المختلفة فى الفقه المسلمة بين الجميع مما يوجب القطع بمفروغية الحكم عندهم كعدم وجوب الزكاة و الخمس و الحج و الكفارات و نفقة القريب و من فى يده من العبيد عليه، و عدم استحباب الزكاة عليه مع ثبوته فى مال الطفل، و كمنعه من التصرفات و ان لم يكن مولاه قابلا للولاية، و كعدم إبقاء ما فى يده له عند بيعه أو عتقه، و عدم ضمانه لما يتلفه الا بعد عتقه، و عدم استحقاقه للإرث و انتقال ماله بموته الى مولاه، و عدم جواز الوصية له و الوقف عليه، و جواز تصرف المولى فى ماله بأنواع التصرفات حتى التملک، و تملک المولى ما كان من فوائد البدن كالحمل و اللبن و عوض البضع و صرف الوصية له من المالک الى عتقه، فان هذه الفروع من المسلمات، و هى المؤيدة للتسالم على

عدم الملک. و من العقل وجوه (الأول) ان مالكية العبد لما فى يده فرع مالكيته لنفسه، و إذا لم يكن مالكا لنفسه فلا يكون مالكا لغيره. (الثانى) ان ما يكتسبه العبد من فوائد ملک المولى فيكون له تبعا، فلو كان معه ملكا للعبد أيضا لزم توارد المالكين على ملک واحد و هو غير معقول. (الثالث) ان نفسه و بدنه و صفاته التى من جملتها سلطانه على مملوكه مملوک للمولى فسلطان السلطان غالب عليه. (الرابع) ان الحكم بصحة ملكه مستلزم للحكم بجواز تملک كل من العبدين صاحبه فى بعض الصور كما إذا كان العبد مالكا لعبد، فملک المولى العبد المالک عبده الى مملوكه فيصير المملوک مالكا لمالكه و المالک مملوكا لمملوكه، هذا تمام الكلام فى تقرير الأدلة الاجتهادية، و اما الدليل الفقاهتى فباستصحاب عدم تملک العبد عند الشک فيه فيما إذا كان الشک فى حصوله بأسبابه الاختيارية كالبيع و نحوه أو القهرية و هو كثير، و ان كان يتفق كون الأصل على خلافه كما إذا صار العبد عبدا بالاسترقاق فيشک فى بقاء ملكه لما فى يده إذا لم يتملكه المسلم فالأصل حينئذ بقاء تملكه. و استدل للقول الثانى و هو القول بأنه يملک مطلقا لكن مع الحجر عليه بسبب الرق حتى يأذن له المولى، و قد نسب ذاک القول إلى الأكثر بوجوه (الأول) إطلاق ما دل من الكتاب و السنة على حصول الملک بتحقق أسبابه الشامل للحر و العبد، لا يقال انه منصرف الى الحر و ذلک بسبب معلومية حجر العبد عن التصرف، فإنه يقال الانصراف ممنوع أو انه بدوى غير مضر بالتمسک بالإطلاق، و معلومية حجر العبد لا يصير منشأ للانصراف، و لو سلم فهو ناش عن انس الذهن بتلک المعلومية، و الانصراف المانع عن الأخذ بالإطلاق يجب ان يكون من جهة تفاوت مصاديق مفهوم اللفظ فى صدقه عليها بالتشكيک لا بواسطة انس الذهن الى بعض أفراده بأسباب خارجة كانصراف الماء عن ماء الزاج و الكبريت بواسطة غلبة الوجود فى غيرهما كما بين فى محله، و ما ذكرنا ظاهر فى جميع أسباب الملک، و لكنه فى نحو الحيازات للمباحات أظهر، ضرورة ان دعوى عدم حصول الملک بحيازته أصلا أو حصوله للمولى بحيازة العبد و لو وقعت بغير اذن المولى بعيد جدا، أو دعوى كون حصوله للمولى بحيازة العبد انما هو لمكان كونه نماء الملک له فيتبعه فيه ممنوعة، ضرورة

كونه نماء الملك فرع تملك العبد إياه بالحيازة لكى يصير نماء له، و مع عدم ملكه لا يكون نمائه حتى يتبعه فيه مع ان التبعية على تقدير حصول الملك للعبد أول الكلام.

(الثانى) ظاهر قوله تعالى وَ أَنْكِحُوا الْأَيامىٰ مِنْكُمْ وَ الصّالِحِينَ مِنْ عِبادِكُمْ وَ إِمائِكُمْ (إلخ) و تقريب الاستدلال به ان الظاهر فى الضمير من قوله تعالى إِنْ يَكُونُوا فُقَراءَ هو الإرجاع الى جميع ما تقدم من الأيامى و العباد و الإماء كما هو الظاهر من تعقيب الضمير الى جمل متعددة لو لم يكن قرينة فى البين على إرجاعه إلى البعض، فيدل على ترتب الجزاء اعنى حصول الغنى لكل واحد من المذكورين، و حصوله للعبد دال على صحة تملكه إذ لإغناء بمال مملوك للغير. لا يقال المراد من الغناء سعة العيش و لو بالإباحة و هو تحصل بمال الغير، فإنه يقال ظاهر اسناد الغناء الى المذكورين و وحدة السياق هو كون الغناء بمعناه المتعارف اعنى السعة فى المال لا ـ فى العيش و لو بإباحة التصرف فى مال الغير، فعلى فرض تسليم ظهور إرجاع الضمير الى الجميع لا محيص عما ذكر، الا ـ انه يمكن منع ذاك الظهور بدعوى قيام القرينة على إرجاعه إلى الأيامى، فإن الظاهر من الآية هو كون المانع عن التزويج هو الفقر حيث قال تعالى:

إِنْ يَكُونُوا فُقَراءَ يُغْنِهِمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ، و من المعلوم انه غير مانع عنه فى العبيد لثبوت المهر و النفقة على المولى، كما ان غناهم على تقدير القول بالملك لا يكون مقتضيا له لتحقق حجر العبد المانع عن التصرف و ان حصل الملك. (الثالث) الاخبار الدالة على قابليته للتملك أو حصول الملك له و هى على طوائف. (منها) ما تدل على نفى الربا بين العبد و السيد، حيث انها ظاهرة فى ثبوت الملك له، نظير ما تدل على نفيه بين الوالد و الولد، و بين الزوج و زوجته. و (منها) ما وقع فيه التعبير بإضافة المال الى العبد فى النصوص الكثيرة المتفرقة فى أبواب الفقه الظاهر فى التمليك كما هو الأصل فى اللام، و دعوى كونه مجازا فى أدنى الملابسة ممنوعة بعدم القرينة عليه خصوصا فى مثل هذه الكثرة التى لا يناسبه التجرد عن القرينة. و (منها) ما تدل على حصول الملك له كصحيح ابى جرير قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل قال لمملوك له:

أنت حر ولى مالك قال: لا يبدء بالحرية قبل المال يقول لى مالك و أنت حر برضاء

المملوك، و صحيح فضيل بن يسار قال لى عبد مسلم عارف أعتقه رجل فدخل به على ابى عبد اللّه عليه السّلام فقال له من هذا السندى فقال: رجل عارف و أعتقه فلان فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: ليت انى كنت أعتقته، فقال السندى لأبى عبد اللّه عليه السّلام انى قلت لمولاى بعنى بسبع مائة درهم و انا أعطيتك ثلاثمائة درهم، فقال له أبو عبد اللّه عليه السّلام. ان كان يوم اشترطت لك مال فعليك ان تعطيه، و ان لم يكن لك يومئذ مال فليس عليك شىء، هذا تمام الكلام فيما استدل به للقول بالملك. و لا يخفى ان القول به هو الأقوى لأنه الموافق لما يقتضيه الجمع بين دليل القولين، و ضعف أكثر ما استدل به للقول بعدم الملك، اما التمسك بالكتاب فيرد على التمسك بالاية الأولى بأن الظاهر من الصفة هو الاحتراز كما هو الأصل فيه، و ما استظهر به للخروج عما هو الظاهر، و جعله كاشفا من دلالة السياق، و لغوية ذكر المملوكية على تقدير الكاشفية ممنوع، اما الأول فيتوقفه على البلوغ على مرتبة موجبة لصرف اللفظ عن ظهوره، فى التقييد، و انعقاد ظهور أخر ناش عن دلالة السياق فى الكاشفية و هو ممنوع. و اما الثانى فبمنع لغوية ذكر المملوكية على تقدير الكاشفية فإن الغرض من التمثيل هو إيراد الكلية على المولى المتوقف على الأمرين المملوكية، و عدم القدرة على شىء و هو لا يحصل بالأمر الأخير فقط كما لا يخفى على من تدبر فى الآية المباركة بتمامها، و اما أولوية التمثيل بالصفة الذاتية عن التمثيل بالأمر العرضى فهى استحسان لا وقع بها ما لم تبلغ إلى درجة الظهور كما حقق فى الأصول عند البحث عن تعارض الأحوال، و يرد على التمسك بالاية الثانية بأن الظاهر منها نفى شركة العبيد مع الموالى فيما للمولى من الأموال لا ـ نفسها مع الأحرار مطلقا، و هذا ظاهر بالتأمل فى قوله تعالى مِمّا مَلَكَتْ

أَيْمانُكَمْ، و قوله فِي مٰا رَزَقْنٰاكُمْ كما لا يخفى، و يرد على التمسك بالطائفة الاولى من الاخبار بان الحكم بكون ما فى يد العبد بعد بيعه للمولى الا ان يشترطه المشترى كما يجامع مع القول بعدم الملك يجتمع مع القول بالملك أيضا، و ذلك بانتقاله عن العبد الى مولاه عند البيع، و هذا و ان لم يخلو عن غرابة الا انه ليس بمثابة موجبة لرفع اليد عن إطلاق الكتاب و السنة الدال على

حصول الملك بأسبابه الشامل للاحرار و العبيد، و ما دل بظاهره على ملك العبد، و مرجع ما ذكرناه الى اشتراط بقاء ملك العبد على بقائه على ملك مولاه، فبانتقاله عنه ينتقل ماله عنه و تغير الحكم بالانتقال غير عزيز نظير انتقال أمر نكاح العبد الى مشتريه إذا بيع أو الى زوجته إذا أعتقت، و يؤيد أو يدل على ما ذكرنا ظاهر اسناد المال الى العبد فى خبر محمد بن مسلم قال سألت أحدهما عن رجل باع مملوكا فوجد له مال فقال عليه السّلام المال للبائع إنما باع نفسه الا ان يكون شرط عليه ان ما كان له من متاع فهو له، و خبر يحيى و ابى العلاء عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام ان عليا عليه السلام قال من باع عبدا و كان للعبد مال فالمال للبائع الا ان يشترطه المبتاع أمر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم بذلك، و ظهورهما خصوصا الأخير فى كون المال للعبد و انه ببيعه ينتقل منه الى المولى الا ان يشترطه المشترى غير قابل للإنكار، و يمكن ان يقال بانتقاله عن العبد الى المولى عند بيعه و لو مع اشتراطه للمشترى الا انه حينئذ ينتقل من المولى البائع إلى المشترى على سلوك طريق الاعوجاجى نظير أعتق عبدك عنى، و هذا أمس بقضية الاشتراط بخلاف ما إذا قلنا بالانتقال عن العبد إلى المشترى فى صورة الاشتراط، و مما ذكرنا كله يظهر الجواب عن الطائفة الثانية و الثالثة أيضا حيث ان ملك المولى لما فى يد العبد بعد عتقه و موته كما يجامع مع القول بعدم ملك العبد و كون ما فى يده ملكا للمولى من أول الأمر يجامع مع القول بملكه أيضا، و انتقال ماله الى مولاه عند عتقه أو موته و كون انتقاله اليه بموته إرثا غير مضر إذ لا مشاحة فى تسميته إرثا بعد قيام الدليل عليه، و يرد على التمسك بالطائفة الرابعة بان عدم نفوذ الوصية له معللا بأنه مملوك لا ينافى مع حصول الملك له بأسبابه التى لم يرد عليها نهى غاية الأمر عدم حصول الملك له بالوصية، و التعليل بالمملوكية كما يلائم مع نفى الملك عنه مطلقا يلائم مع نفى الملك الخاص عنه و هو الحاصل بالوصية فلا ظهور فيه فى نفى الأعم. و يرد على الطائفة الخامسة بأن نفى التوارث لا يدل على عدم الملك، بل الإنصاف انه على إثبات إمكان الملك أدل حيث انه مع عدم الملك لا موضوع للإرث عن العبد. و على الطائفة السادسة بأن عتق العبد

بحساب ما قضى له المولى حكم تعبدى ثبت بالدليل لا انه متوقف على عدم الملك حتى يستدل به عليه، بقى الكلام فى النصوص المصرحة بنفى الملك عنه مع قوتها فى الدلالة الا انها معارضة مع ما يدل على إمكان حصول الملك له، فلا بد من الجمع بينهما، و طريق الجمع وجوه أقواها حمل النصوص الدالة على نفى الملك على نفيه على نحو الاستقلال بحيث يكون العبد مسلطا نحو تسلط الملاك على أملاكهم يتصرف فيها كيف شاء و متى شاء، بل هو مالك ملكا محجورا عليه يجوز الانتزاع منه متى أراد المولى، و لا يخفى ان ركن الملك هو ترتب هذين اللازمين أعنى إطلاق السلطنة، و عدم جواز الانتزاع عنه حتى ربما نسب الى بعض منكرى استقلال الأحكام الوضعية فى الجعل بان معنى الملكية ليس إلا جواز تصرف المالك و عدم احتياجه فى التصرف إلى اذن غيره، و عدم جواز تصرف غيره الا باذنه، و مع انتفاء هذين الأمرين كأنه لا ملك له، و حمل النصوص الدالة على الملك على ثبوته مع حجر العبد فى التصرف فيه و جواز الانتزاع عنه، و هذا جمع عرفى يلائمه كلتا الطائفتين فلا محيص عنه كما لا يخفى، و اما الإجماع على عدم الملك فموهون بذهاب كثير الى الملك مع نقل ذهاب الأكثر إليه كما تقدم، و اما حكم العقل باستحالة ملكه بالوجوه المتقدمة ففيه ان تلك الوجوه كلها مخدوشة، و ذلك لان الملكية كما

حقق فی موضعه أمر اعتباری کأنها فی عالم الاعتبار خیط ممدود بید المالک و المملوک فلا موطن لها الا موطن الاعتبار، و یکون تحققا بعین اعتبارها فی موطن اعتبارها ممن بیده الاعتبار، و لا إشکال فی صحهٔ اعتبار الملکیهٔ بین العبد و بین ما بیده بعین صحهٔ اعتبارها بین الحر و بین ما بیده، و به یندفع الوجوه المذکورهٔ فی استحالهٔ ملاکه عقلا، و بما ذکرنا یظهر وجه القول الثالث و هو القول بملک العبد مالکا غیر نام لو أراد القائل بغیر التام ما ذکرناه من کونه محجورا علیه و یجوز الانتزاع عنه، فمرجع القول الثالث الی الثانی فی الحقیقهٔ کما ان مرجع القول الرابع اعنی القول بأنه یملک التصرف لا العین نفسه الی القول الأول أعنی عدم الملک مطلقا بناء علی ان یکون المراد من ملک التصرف لما فی یده اباحته و الا فلا یرجع

الی محصل. و استدل للقول الخامس و هو القول بملکه لما یملکه المولی خاصهٔ اما علی ملکه بما یملکه المولی فبموثق إسحاق بن عمار قال قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام ما تقول فی رجل یهب لعبده ألف درهم أو أقل أو أکثر، فیقول حللنی من ضربی إیاک، و من کل ما کان منی إلیک، و مما أخفتک و أرهبتک، و یحلله و یجعله فی حل رغبهٔ فیما أعطاه، ثم ان المولی بعد ان أصاب الدراهم التی أعطاه فی موضع وضعها فیه العبد فأخذها المولی إحلال هی له؟ فقال علیه السلام: لا تحل له لأنه افتدی به نفسه من العبد مخافهٔ العقوبهٔ و القصاص یوم القیمهٔ، قال قلت له فعلی العبد ان یزکیها إذا حال علیها الحول قال علیه السلام: لا الا ان یعمل له فیها و لا یعطی من الزکاهٔ شیئا انتهی، و اما علی عدم ملکه لما سواه فبما تقدم فی وجه القول الأول، و لا یخفی ان ما استدل به لملک ما ملکه المولی قوی جدا، و أورد علی نفیه لملک ما سواء ما أورد علی الوجه الأول. و استدل للقول السادس و هو القول لملکه بفاضل الضریبهٔ خاصهٔ بصحیح عمر بن یزید قال سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجل أراد ان یعتق مملوکا له و قد کان مولاه یأخذ ضریبهٔ ضربها علیه فی کل سنهٔ و رضی بذلک المولی فأصاب المملوک فی تجارته مالا سوی ما کان یأخذ مولاه من الضریبهٔ و إذا ادی الی سیده ما فرض علیه مما اکتسب و یعتق بعد الفریضهٔ فهو للمملوک قال علیه السلام أ لیس قد فرض اللّه تعالی علی العباد فرائض فإذا أدوها الیه لم یسئلهم عما سواها، قلت للمملوک ان یتصدق مما اکتسب و یعتق بعد الفریضهٔ التی کان یؤدیها إلی سیده قال: نعم و أجر ذلک له (الحدیث).

و یرد علی نفیه لما سوی فاضل الضریبهٔ ما تقدم فی رد القول الأول، و اما استدلاله لملک فاضل الضریبهٔ بالصحیح المذکور فحسن الا انه یبقی وجه الجمع بین هذا الصحیح بکون ما بیده ملک له بعد عتقه و بین ما تقدم من الاخبار و الإجماع علی انتقال مال العبد بعتقه الی مولاه، و یمکن الجمع بینهما بکون جعل الضریبهٔ إذنا من المولی فی التصرف فی فاضلها فیکون الحکم بکون الفاضل له لمکان رضی المولی به بل لا معنی لجعل الضریبهٔ إلا جعل الفاضل للعبد فهو تملیک للفاضل إیاه و بقاء له بعد عتقه یکون

بإبقاء المولی له إیاه، فیکون فی حکم الهبهٔ الجدیدهٔ فتأمل. حجهٔ القول السابع و هو القول بملکه لأرش الجنایهٔ بأن المولی انما یملک خدمته و الانتفاع به، و اما النفس فنفسه و اما البدن فبدنهٔ و أرشهما له و لم تتعلق التکالیف بهما، و فیه ما لا یخفی من الوهن، و من حجج الأقوال الثلاثهٔ الأخیرهٔ یظهر وجه القول بالمرکب من الأقوال الثلاثهٔ الأخیرهٔ کما لا یخفی، و قد اتضح من جمیع ما ذکرناه ان أقوی الأقوال هو القول بملک العبد ملکا محجورا علیه لا یصح له التصرف فیه الا بإذن مولاه، و یصح للمولی انتزاعه عنه کیف شاء، و اما الثمرهٔ بین القول بالملک و عدمه فبوجوه (الأول) لو کان فی ید العبد الکافر عبد مسلم و مولاه مسلم بیع علی القول بملک العبد، أو یتملکه المولی بناء علی ان له الانتزاع بالمعنی الشامل للملک، و لا یجب بیعه علی القول بعدم الملک و هذا ظاهر، و لو کان فی ید العبد المسلم عبد مسلم و مولاه کافر فعن شرح القواعد لفقیه عصره انه یباع

على جميع الأقوال، اما على القول بعدم الملك فواضح، و اما على الملك فلأنه حينئذ تحت سلطان المولى و ان لم يكن ملكا له، و لا يخفى انه الملاك فى وجوب بيع عبد المسلم الذى مملوك للكافر. (الثانى) لو وطأ العبد جاريته يحد على كل واحد من القولين، لكن حد الزنا على القول بعدم الملك، و حد التعزير على القول بالملك. (الثالث) لا يجوز للمولى وطى من تحت يد عبده من دون اذنه على القول بالملك الا ان يقصد الملك فيطأ فى ملك منه، و فى جعل الوطى نفسه تملكا نظير الوطى فى العدة إذا وقع عن قصد حيث انه رجوع و لو لم يقصد به الرجوع اشكال، نفى عنه البعد كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد، و قال فى الجواهر و فيه بحيث، و الأقوى ان الوطى نفسه ليس تملكا لانه لا يكون مصداقا له و فردا فعليا منه بحيث يحمل عليه عنوان التملك بالحمل الصناعى. و اعلم انه إذا تصرف ذو الخيار فيما انتقل عنه بالعقد الخيارى تصرفا مملوكا عليه بكونه فسخا لذاك العقد مثل ما إذا باع ما انتقل عنه ففيما يتحقق به الفسخ احتمالات (الأول) ان يكون الفسخ بإرادة التصرف التى هى متقدمة على التصرف و علة له، فارادة البيع من ذى الخيار مثلا فسخ موجب لانتقال

المبيع اليه، و بالبيع ينتقل منه الى الأخر، و هذا هو مختار المحقق الثانى و عليه الشيخ الأكبر فى مبحث المعاطاة. (الثانى) ان يكون الشروع بأول البيع مثل التكلم بكلمة الباء من بعث مثلا فسخا و تمامه بيعا، و لازم ذلك وقوع أول البيع فى ملك الغير و هذا مختار جماعة، و قد أورد عليهم المحقق الثانى بلوم كون أول الوطى فيما لو تصرف به زناء، و لمكان الفرار عن لزومه التزم بالاحتمال الأول. (الثالث) ان يكون الفسخ حاصلا بنفس التصرف فالبيع المصدرى الصادر عن ذى الخيار يترتب عليه الفسخ، و يترتب على فسخه انتقال المبيع إلى المشترى الثانى أعنى المبيع بالمعنى الاسم المصدرى، فالإنشاء واحد و المنشأ أمران طوليان أحدهما الفسخ و الأخر البيع.

(الرابع) ان يكون الفسخ و البيع كلاهما مترتبا على تصرفه البيعى فى رتبة واحدة ففعله الخارجى فسخ و بيع معاه، و على هذين الاحتمالين لا يرد الاشكال الوارد على الاحتمال الثانى كما لا يخفى. إذا عرفت ذلك فتقول لو كان الوطى فى المقام تملكا بمعنى كونه مصداقا للتملك لا بد من تصحيحه بإحدى الوجوه، اما الأول بجعل إرادة الوطى تملكا حتى يقع الوطى فى ملكه، أو بجعله مصداقا لعنوان التملك و الوطى طوليا على الاحتمال الثالث، أو عرضيا على الاحتمال الأخير، و الأقوى هو الاحتمال الأول، فارادة الوطى تملك، و الوطئ واقع فى ملكه الحاصل بإرادة الوطى، و منه يتضح فساد جعله تملكا حيث ان ارادة الوطى لا يكون مصداقا للتملك كما لا يخفى. (الرابع) لا يصح للمولى نكاح جارية عبده لنفسه بناء على عدم ملك العبد لان البضع لا تحل بسببين، و يصح بناء على ملك العبد، و هذا ظاهر. (الخامس) لو وهب كل من السيدين عبد لعبد الأخر فلا يخلو عن صور- الاولى- ان يعلم بتقدم تاريخ احدى الهبتين على الأخرى، و لا إشكال فى هذه الصورة، و يصح الهبة المتقدمة دون المتأخرة بناء على ملك العبد، و كلتا الهبتين بناء على عدم ملكه. الثانية- ان يعلم بتقارن تاريخهما، و الحكم فيها هو بطلانهما بناء على ملك العبد للزوم كون كل منهما سيدا و عبدا و صحتهما معا بناء على عدم ملكه. الثالثة- ان يجهل تاريخهما معا و الحكم فيها كالصورة

الثانية، لأصالة عدم تقدم كل منهما عن الأخر فيتعارض الأصلان، أو لا يجريان أصلا لعدم اتصال زمان الشك باليقين على خلاف التحقق فى مجهولى التاريخ، و كيف ما كان فلا سبيل لإحراز تقدم إحداهما على الأخر، فيكون الحكم كما لو علم التقارن و ان لم يكن التقارن محرزا أيضا- الرابعة- ان يعلم تاريخ إحداهما و يشك فى تاريخ الأخرى، و هل يمكن إحراز تأخرها عما علم تاريخه بإجراء أصالة عدم تقدمها على الأخرى أم لا (احتمالان) أقواهما العدم لابتنائه على الأصل المثبت،

فالحكم فى هذه الصورة أيضا هو البطلان كسابقتها لعدم إحراز المتقدم منهما كما لا يخفى. (السادس) يجب الزكاة على المولى إذا كان متمكنا من التصرف عرفا بناء على عدم الملك، و لا يجب عليه بناء على الملك كما ذكره المصنف (قده) بقوله.

و اما على القول بعدم ملكه فيجب عليه مع التمكن العرفى من التصرف فيه.

و قد تقدم سابقا صحيحة عبد اللّه بن سنان المصرحة فيها نفى الزكاة عن السيد معللا بأنه لم يصل اليه الظاهر فى التعليل لنفيها عنه بعدم تمكنه من التصرف فراجع.

[مسألة ۵ لو شك حين البلوغ فى مجيئى وقت التعلق]

مسألة ۵ لو شك حين البلوغ فى مجيئى وقت التعلق من صدق الاسم و عدمه.

اعلم ان فى هذه المسألة صورا ينبغى التعرض لها (الاولى) لو شك حين البلوغ فى مجيئى وقت التعلق فالأقوى عدم وجوب الزكاة، لأن أصالة عدم مجيئى وقت التعلق و ان كانت جارية الا انه لا يثبت بها تحقق وقت التعلق حين البلوغ، و بعبارة أخرى حكم وجوب الزكاة انما يثبت إذا كان وقت التعلق بعد البلوغ، و باستصحاب عدم تحقق وقت التعلق الى حين البلوغ لا يثبت تأخره عن البلوغ، فما هو مجرى الأصل أعنى عدم مجيئى وقت التعلق لا يترتب عليه الأثر، و ما هو المؤثر اعنى التعلق حين البلوغ لا مجرى للأصل فيه لعدم الحالة السابقة له، و إثبات أثر البلوغ حال التعلق باستصحاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۶۴

عدم مجيئى وقت التعلق الى حين البلوغ متوقف على الأصل المثبت، حيث ان البلوغ حين التعلق ليس أثرا شرعيا لعدم مجيئى وقت التعلق الى حين البلوغ كما لا يخفى.

(الثانية) لو علم تاريخ البلوغ و علم بمجيء وقت التعلق أيضا لكن مع الشك فى تقدمه على تاريخ البلوغ أو تأخره عنه، فان كان متقدما لا يجب الزكاة فإنه لا يكون التعلق حال البلوغ، و ان كان متأخرا تجب الزكاة فيكون المقام من صغريات الحادثين اللذين يكون تاريخ أحدهما معلوما و الأخر مجهولا، و الحكم فيهما صحة جريان الاستصحاب فى المجهول منهما إذا كان الأثر مترتبا على نفس عدمه فى حال الأخر، و لا مجرى له إذا كان الأثر مترتبا على اتصاف الأخر بكونه فى حال عدمه، و الأقوى فى المقام هو عدم الجريان لكون الأثر كما عرفت مترتبا على كون وقت التعلق حين البلوغ، و بأصالة تأخر وقته عن البلوغ لا يثبت اتصاف وقت التعلق بكونه حين البلوغ الا على القول بالأصل المثبت. (الثالثة) لو شك حين التعلق فى البلوغ فلا تجب الزكاة لأصالة عدم البلوغ حين التعلق و هذا واضح. (الرابعة) لو علم تاريخ التعلق و شك فى تاريخ البلوغ، و الحكم فيها كالصورة الثالثة حيث انه يجرى أصالة تأخر البلوغ عن التعلق النافية لوجوب الزكاة. (الخامسة) ما إذا كان كلاهما مجهولى التاريخ، و الحكم فيها أيضا هو العدم، لعدم إجراء الأصل فيهما اما لمكان المعارضة أو لعدم جريانه فى نفسه لعدم اتصال زمان الشك باليقين فيرجع حينئذ إلى أصالة البراءة، هذا إذا كان الشك فى البلوغ و التعلق، و اما لو شك فى العقل فلا يخلو أيضا عن أقسام «الأول» ان يكون مسبوقا بالجنون، و كان الشك فى حدوث العقل قبل التعلق أو بعده، فاما يكون الشك فى مجيئى وقت التعلق حين العقل، أو علم بهما مع العلم بتاريخ حدوث العقل و الشك فى تاريخ التعلق، أو يكون الشك حين التعلق فى العقل أو علم بهما مع العلم بتاريخ التعلق و الشك فى تاريخ حدوث العقل، أو يكونا معا مجهولى التاريخ فيجرى فى هذا القسم جميع الصور المتقدمة، و قد عرفت حكمها. «الثانى» ان يكون مسبوقا بالعقل و هو أيضا لا يجلو عن صور الاولى- ما إذا علم زمان التعلق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۶۵

و شك فى تقدم زمان حدوث الجنون و تأخره للجهل به، و الحكم فيها هو وجوب الزكاة لأصالة تأخر حدوث الجنون الثانية- ما

إذا علم زمان حدوث الجنون و شك فی تقدم زمان التعلق علیه، أو تأخره عنه للجهل به، و الحكم فيها عدم الوجوب لأصالة تأخر زمان التعلق. الثالثة- ما لو جهل التاريخان و الحكم فيها أيضا هو العدم، لعدم إحراز كون التعلق فی حال العقل اما لتعارض الأصلين، أو لعدم جريانهما فی حد نفسه. (الثالث) ان يكون الشك فی كون التعلق حين العقل مع الجهل بالحالة السابقة فلا يدرى بأنها العقل أو الجنون، و الحكم فيه أيضا هو عدم الوجوب لعدم إحراز شرطه الذی عبارة عن كون التعلق فی حال العقل، فيرجع الى أصالة البراءة عن الوجوب.

[مسألة ۶ ثبوت الخيار للبائع و نحوه]

مسألة ۶ ثبوت الخيار للبائع و نحوه.

كالأجنبی إذا جعل له الخيار بالشرط.

لا يمنع من تعلق الزكاة.

على المبيع المنتقل إلى المشتری بالعقد، بناء على ما هو التحقيق من تحقق النقل و الانتقال بالعقد لا- من حين انقضاء زمان الخيار.

إذا كان المبيع باقيا فی ملك المشتری.

فی تمام الحول.

اعلم ان الخيار اما يكون للمشتری فقط كما فی خيار الحيوان فيما إذا كان المبيع حيوانا فقط، و اما يكون للبائع، أو لكليهما، فان كان للمشتری فقط فهو لا يمنع من التصرف فی المبيع، لان ذا الخيار غير ممنوع عنه قطعا، و انما الكلام فی صحة تصرف من عليه الخيار فحينئذ وجوب زكاة المبيع عليه فی زمان خياره و عدمه مترتبان على القول بتحقق الملك بالعقد أو توقفه على انقضاء زمان الخيار،

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۶۶

فعلى الأول تجب الزكاة على المشتری لأنه يملك بالعقد و يتمكن من التصرف فی زمان خياره، و على الثانی لا تجب عليه الزكاة قبل انقضاء زمان الخيار لعدم تحقق الملك قبله، و ان كان الخيار للبائع خاصة، أو لهما معا، فعلى القول بتوقف الملك على انقضاء زمان الخيار فلا- تجب الزكاة على المشتری فی زمان الخيار قطعا، و على القول بتحققه بالعقد ففی وجوبها على المشتری (قولان) المحكی عن المشهور هو الوجوب لأجل حصول الملك من حين العقد، و فی المسالك و المدارك و عن فوائد الشرائع و شرح المفاتيح عدم جريان الحول من حين العقد، بل المعتبر ابتدائه من حين انقضاء زمان الخيار لا لأجل عدم حصول الملك بل لمكان عدم التمكن من التصرف فيه قبل انقضاء زمانه، و حيث ان المختار عند المصنف (قده) صحة تصرف غير ذی الخيار فيما انتقل اليه قال (قده).

و لا- يعتبر ابتداء الحول من حين انقضاء زمانه بناء على المختار من عدم منع الخيار من التصرف فلو اشترى نصابا من الغنم أو الإبل مثلا و كان للبائع الخيار جرى فی الحول من حين العقد لا من حين انقضائه.

و يمكن القول بجريان الحول من حين العقد و لو على القول بمنع الخيار عن تصرف من لا خيار له بدعوى شمول إطلاق أدلة الزكاة لمثل هذا الملك المؤثر فی ملك نمائه، فيكون المراد من المستدلين بحصول الملك بالعقد على جريان الحول من حين العقد هو كون حصوله بالعقد منشأ لوجوب الزكاة على من انتقل إليه، لإطلاق أدلة وجوبها على المالك، لكن يدفع هذا القول باعتبار التمكن من التصرف فی وجوب الزكاة، فالتمسك بإطلاق أدلة وجوب الزكاة بدعوى شموله لمثل هذا الملك لا ينفع فی

إثبات الوجوب مع فرض تسليم منع الخيار عن تصرف غير ذى الخيار بالتصرف المنافى لبقاء العين، و سيجىء فى مسألة السادسة عشر من فصل زكاة الأنعام الثلاثة ما يتضح الكلام فى حكم تصرف من عليه الخيار فانتظر.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۶۷

[مسألة ۷ إذا كانت الأعيان الزكوية مشتركة بين اثنين أو أزيد]

مسألة ۷ إذا كانت الأعيان الزكوية مشتركة بين اثنين أو أزيد يعتبر بلوغ النصاب فى حصة كل واحد فلا تجب فى النصاب الواحد إذا كان مشتركا.
و قد ادعى على هذا الحكم نفى الخلاف فى الجواهر بل الإجماع بقسميه عليه، و فى المسالك خلافا لبعض العامة حيث أوجب على المالكين إذا اجتمع من مالهما نصاب مع اجتماع شرائط الخلطة بكسر الخاء و هى العشرة كما لو اشترك اثنان فى أربعين شاة و كان لكل واحد عشرون و اتحد المسرح و المشرع و المراح و الفحل و الحالب و المحلب.

[مسألة ۸ لا فرق فى عدم وجوب الزكاة فى العين الموقوفة]

مسألة ۸ لا- فرق فى عدم وجوب الزكاة فى العين الموقوفة بين ان يكون الوقف عاما أو خاصا فلا تجب فى نماء الوقف العام، و اما نماء الوقف الخاص فتجب على كل من بلغت حصته حد النصاب.
ما ذكره فى هذه المسألة منحل إلى مسائل (الاولى) لا إشكال فى عدم وجوب الزكاة فى العين الموقوفة كما نفى الخلاف فيه صريحا فى الحدائق، و حكى عن الكفاية لانتفاء الملك فيهما بناء على احد القولين فى الوقف، و ان كان التحقيق خلافه، أو عدم استقلال الموقوف عليه بالملك لكونه حق البطون اللاحقة و كونه ممنوعا من التصرف فيه الا- بالاستمناء، و لا فرق فى ذلك بين الوقف العام و الخاص و ان كان فى الأول أظهر. (الثانية) لا- تجب فى نماء الوقف العام قبل القبض إذا كان افراد الموقوف عليهم متعددا فى الخارج كالفقراء بل و لو اتفق انحصارها بالفرد، و ذلك لعدم تحقق الملك لفرد معين الا بالقبض، نعم تجب فيه بعد القبض إذا بلغ المقبوض بقدر النصاب، و لعل هذا هو مراد المصنف (قده) من الإطلاق أعنى إطلاق قوله و لا تجب فى نماء الوقف العام. (الثالثة) تجب الزكاة فى نماء الوقف الخاص إذا بلغ حصة كل منهم النصاب، و عن محكى التذكرة نسبته إلى علمائنا، و حكى عن مبسوط الشيخ (قده)
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۶۸
انه لو ولدت الغنم الموقوفة و بلغ الأولاد نصابا و حال عليه الحول وجبت الزكاة الا ان يكون الواقف شرط ان يكون الغنم و ما يتوالد منها وقفا، و فى المدارك بعد نقله ذلك قال: و هو جيد ان ثبت اشتراط ذلك لكنه محل نظر، و قال فى الجواهر و لعله اى وجه النظر من جهة المعدومية و فيه انها غير قادحة فى التبعى، و لذا حكى عن التذكرة و التحرير التصريح بصحة الشرط المزبور، و لعله الظاهر من غير هما (الرابعة) قال فى الحدائق لو كان الوقف على جهة عامة كالوقف على المساجد و نحوها فهو فى الحقيقة وقف على سائر المسلمين كما صرحوا به، و لا زكاة فيه كما لا زكاة فى بيت المال من غير خلاف و لا إشكال لأن خطابات الزكاة لا عموم فيها بحيث يتعلق بمثل ذلك.

[مسألة ۹ إذا تمكن من تخليص المغصوب]

مسألة ۹ إذا تمكن من تخليص المغصوب أو المسروق أو المحجور بالاستعانة بـالغير أو البينـة أو نحو ذلـك بسـهولة فالأـحوط إخراج زكوتها، و كذا لو مكنه الغاصب من التصرف فيه مع بقاء يده عليه أو تمكن من أخذه سرقة بل و كذا لو أمكن تخليصه ببعضه مع فرض انحصار طريق التخليص بذلك ابدا و كذا فى المرهون ان أمكنه فكه بسهولة.

لاـ إشكال فى اعتبار التمكن من التصرف فى وجوب الزكاة، و انما الكلام فى ان التمكن المعتبر فيه هل هو التمكن الفعلى فلا يجدى التمكن الشأنى أم يكفى الشأنى منه، فمقتضى إطلاق معاقد إجماعات المحكية عن بعضهم و إطلاق كلمات الآخرين هو الأول، و استدل له بجملة من الاخبار كصحيح ابن سنان: لا صدقة على الدين و لا على المال الغائب عنك حتى يقع فى يديك، و صحيح ابى الحسن الرضا عليه السلام و فيه: الرجل يكون له الوديعة و الدين فلاـ يصل إليهما ثم يأخذهما متى يجب عليه الزكاة؟ قال عليه السّلام: إذا أخذها ثم يحول عليه الحول يزكى، و الموثقين الواردين فى ميراث الغائب و انه لا يجب عليه الزكاة حتى يحول الحول فى يده كما فى أحدهما أو و هو عنده كما فى الأخر، و مقتضى إطلاق تلك الاخبار اعتبار كون المال عنده أو فى

يده فى وجوب الزكاة، و عدم وجوبها إذا لم يكن عنده أو فى يده و لو مع التمكن من الأخذ و الإيقاع عنده أو فى يده، و المستظهر عن غير واحد من الأساطين كالشهدين فى البيان و الروضة و صاحب المدارك و غيرهم (قدس اللّه أسرارهم) هو الأخير، و استدل له بموثق زرارة عن الصادق عليه السّلام فى رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه قال عليه السّلام: فلا زكاة عليه حتى يخرج فإذا خرج زكاة لعام واحد، و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على أخذه فعليه زكاة لكل ما مر من السنين، فإنه صريح فى كفاية القدرة على الأخذ و وجوب الزكاة إذا كان متعمدا فى تركه، و يكون مقيدا للإطلاقات المتقدمة، و نوقش فى هذا الاستدلال بمعارضة الموثق المذكور مع صحيح ابن سنان المتقدم فان قوله عليه السّلام: ليس على الدين صدقة، و لا على المال الغائب حتى يقع فى يديك صريح فى اعتبار اليد الفعلية فيحمل الموثق الدال على الاكتفاء بالقدرة على الأخذ على القدرة الحاصلة على الوجه المتعارف مثل التوكيل فى القبض و نحوه لا بمثل إيجاد أسباب التمكن كتخليص المغصوب ببعضه و نحوه.

(أقول) دعوى صراحة صحيح ابن سنان فى اعتبار اليد الفعلية واضحة المنع كما لا يخفى على المتأمل فى قوله عليه السّلام حتى يقع فى يديك، حيث لاـ يستفاد منه الأزيد من الإطلاق القابل للتقييد، فلا وجه لدعوى المعارضة بينه و بين الموثق، و حينئذ فالمتعين هو العمل على الموثق الا انه ينبغى البحث عن الأمور التى قيل أو يمكن ان يقال بأنها موجبة للتمكن، فمنها التمكن من تخليص المغصوب أو المسروق أو المحجور بالاستعانة بالغير إذا كان عادلاـ فعن بعض الأصحاب كالشهيدين فى البيان و الروضة هو وجوب الزكاة فى المغصوب مع التمكن منه بالاستعانة بالعادل، و عن آخرين منعه بدعوى اختصاص الموثق بالمال الغائب فلا يشمل المغصوب و المسروق و المحجور الا بدعوى تنقيح المناط الممنوعة قطعا فيكون المحكم حينئذ هو الإطلاقات المتقدمة، و عن رسالة الشيخ الأكبر الأنصارى (قده) فى الزكاة ما حاصله انه يجب فى تشخيص معنى القدرة على الأخذ الواردة فى موثق زرارة و التمكن من التصرف الوارد فى معقد الإجماع ان يرجع الى العرف لانه المحكم

فى مثله، و الظاهر صدق القدرة على الأخذ بمجرد القدرة على الأسباب و لو كانت بعيدة، و اما التمكن من التصرف فالظاهر عدم صدقه على التمكن من أسباب التمكن لأن أقصاه هو التمكن من تمكن التصرف لا انه تمكن التصرف، كما ان الاستطاعة على الاستطاعة على الحج استطاعة عليها لا عليه، الا ان الذى يظهر من ملاحظة فتاويهم و معاقد إجماعهم هو ما يعم هذا المعنى، و لا أقل من ان يحصل الشك فى مراد الكل أو البعض فيجب الرجوع الى القدر المتيقن من تخصيص العمومات الموجبة للزكاة

انتهى. و لكن الأقوى عدم الوجوب مع التمكن من تخليص المغصوب و المسروق و المجحود بالاستعانة بالعادل، و ذلك لعدم التمكن من التصرف عرفا وجدانا، و انه ليس الا- التمكن من التمكن من غير فرق فى ذلك بين ان يكون التمكن من التخليص بسهولة أم لا و ان كان مع عدم السهولة أظهر، و اما موثق زرارة فقد عرفت ان مورده فى المال الغائب، و تعميم الحكم الى كل مال لم يكن فى يد مالكه أو وكيله يحتاج الى تنقيح المناط الممنوع على مدعيه، و مما ذكرنا يظهر حكم ما لو كان التمكن من تخليص المذكورات بالاستعانة إلى ظالم بل هو أظهر، بناء على حرمة الاستعانة به لكونها نحو ركون اليه الممنوع شرعا، و عن البيان التردد فى كونه تمكنا مع جزمه بكون الاستعانة بالعادل تمكنا قال (قده) فى إجراء المصانعة مجرى التمكن نظر، و كذا الاستعانة بظالم، اما الاستعانة بعادل فتمكن انتهى. و منها التمكن من تخليص المذكورات بالبينة و الحلف، و لا إشكال فى انه ليس تمكنا من التصرف مع عدم السهولة، و كذا إذا كان بسهولة، قال فى محكى جامع المقاصد عند قول العلامة (قده) و لا المجحود بغير بينة مقتضاه انه لو كان له بينة يجب عليه، و هو مشكل ان كان يريد وجوب انتزاعه و أداء الزكاة انتهى. و مما ذكر فى التمكن من التخليص بالبينة يظهر أولوية عدم الوجوب إذا كان التمكن منه بالحلف الذى قد ورد المدح على تركه، و النهى عن فعله كالخصومة التى يحضرها الشيطان. و منها ما لو مكنه الغاصب من التصرف فيه مع بقاء يده عليه، و الأقوى فيه أيضا عدم الوجوب لان التمكن المعتبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢٧١

فى وجوب الزكاة هو تمكن المالك فى التصرف فى ماله نحو تصرف الملاك فى أملاكهم، و تمكير الغاصب للمالك مع بقاء يده عليه تمكن للمالك فى التصرف فى ماله بما انه من قبل الغاصب، و انه مأذون منه فلا يترتب عليه أثر فى وجوب الزكاة و لو كان فى يد المالك أيضا كما إذا غصب نصابا من الغنم ثم جعل المالك راعيا لها، و أعطاها إياها و أقرها بيده نحو تقرير المالك اغنامه إلى الراعى حيث لا يصدق معه بتمكن المالك للتصرف فى ماله كما لا يخفى، و منه يظهر ما لو تمكن من أخذه بسرقة حيث انه أيضا تمكن على التمكن لا- على التصرف كما هو واضح. و منها ما لو أمكن تخليصه بفداء بعضه مع عدم انحصار طريق التخلص به أو مع انحصار فعن البيان و الروضة و المدارك انه يجب الزكاة فيما زاد عن الفداء ان بلغ النصاب، و لعل نظرهم فى ذلك الى موثق زرارة المتقدم الدال على وجوبها مع القدرة على الأخذ، لكنه أورد على الاستدلال به كاشف الغطاء (قده) بان الظاهر من الموثق هو القدرة على الأخذ و المال بحاله لا القدرة عليه برفع اليد عن بعضه و تضييعه على نفسه الا ان يكون تضييع البعض اولى من تضييع الكل عليه عقلا و شرعا حالا و عاقبة. أقول و لعله إلى استثنائه ينظر كلام المصنف (قده) فى المتن حيث قيده بقوله مع فرض انحصار طريق التخلص بذلك أبدا، ضرورة انه مع هذا الفرض يكون تضييع البعض اولى من تضييع الكل كما لا يخفى، و كيف كان و الأقوى فى هذا المورد أيضا عدم الوجوب لعدم صدق التمكن من التصرف الذى هو المدار كما لا يخفى، و منها ما لو كان خروج المالك عن التمكن بعروض شىء من الموانع الشرعية عن التصرف عروضا ناشيا عن اختياره من إغماء أو جنون أو نذر أو عهد، فعن كاشف الغطاء عدم الخروج من التمكن، و لعله لمكان كون عروضه باختياره، و لا يخفى ما فيه بعد كون المدار فى عدم الوجوب على انتفاء التمكن و لو كان بعروض الموانع الشرعية منه اختيارا. و منها لو اشترط على المالك ان لا يتصرف فى ماله فى عقد لازم فيما يصح اشتراطه، فإنه أيضا يمنع عن وجوب الزكاة بواسطة منعه عن التصرف مع فرض صحة الشرط كما لا يخفى، و منها ما لو كان المال مرهونا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢٧٢

و أمكن فك الرهن بسهولة، و قد تقدم الكلام فيه، و ان الأقوى فيه عدم وجوب الزكاة و ان تمكن من فكه بسهولة، و ذلك لعدم صدق التمكن من التصرف، و ان تمكن من تحصيل صفته، و قد عرفت ان المعيار فى وجوب الزكاة هو التمكن من

التصرف لا التمكن من تحصيل صفته، و اولى من ذلك بالسقوط الرهن المستعار إذا تمكن المستعير من الفك حيث لا تجب الزكاة بذلك على المالك قطعا.

[مسألة ۱۰ إذا أمكنه استيفاء الدين بسهولة و لم يفعل لم يجب عليه إخراج زكوته]

مسألة ۱۰ إذا أمكنه استيفاء الدين بسهولة و لم يفعل لم يجب عليه إخراج زكوته بل و ان أراد المديون الوفاء و لم يستوف اختيارا مسامحة أو فرارا من الزكاة.

هاهنا أمران (الأول) إذا أمكنه استيفاء الدين و لم يفعل ففى وجوب الزكاة عليه و عدمه (قولان) المشهور شهرة عظيمة كما فى الجواهر بل قال ان عليه إجماع المتأخرين هو الأخير للأصل أى أصالة البراءة عن الوجوب عند الشك فيه، و ظهور النصوص فى كون مورد الزكاة العين الموجودة فى الخارج لا الكلى المعتبر فى الذمة، و لا سيما الأدلة الدالة على اعتبار حلول الحول عند المالك المستظهر منها كون المدار فى وجوب الزكاة عدم التحويل و التحول عن ملكه فى تمام الحول المنصرف عن ملك الكلى المعتبر فى ذمة المديون ضرورة عدم صدق عند المالك عليه كما لا يخفى. و النصوص الدالة على عدم وجوبها فى الدين كقول الصادق عليه السّلام فى صحيح ابن المسلم المتقدم لا صدقة على الدين، و قوله عليه السّلام فى جواب الحلبى ليس فى الدين زكاة لا، و قول الكاظم عليه السّلام فى جواب السؤال عن الدين عليه زكاة لا حتى يقبضه، قلت فإذا قبضه أ يزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول فى يده، و خبر ابى بصير السائل عن الصادق عليه السّلام عن رجل يكون نصف ماله عينا و نصفه دينا فيحل عليه زكاة قال يزكى العين و يدع الدين، قلت فان اقتضاه بعد ستة أشهر قال يزكيه حين اقتضاه، و خبر على بن جعفر عن أخيه عن الدين يكون على القوم المياسير إذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكاة؟ قال عليه السّلام: لا حتى يقبضه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۲۷۳

و يحول عليه الحول، هذا و عن الشيخين فى المقنعة و الخلاف و المبسوط و المحكى عن المرتضى (قدس اللّه أسرارهم) هو الوجوب، و ادعى عليه الإجماع فى الخلاف، و استدل لهم بخبر عبد العزيز السائل عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يكون له الدين أ يزكيه؟

قال عليه السّلام كل دين يدعه و هو إذا أراد أخذه فعليه زكوته، و ان كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة، و خبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السّلام أيضا ليس فى الدين زكاة الا ان يكون صاحب الدين هو الذى يؤخره، فإن كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة حتى يقبضه، و خبر الكنانى عن الصادق عليه السلام فى رجل ينسئ أو يعير فلا يزال ماله دينا كيف يصنع فى زكوته قال: يزكيه و لا يزكى ما عليه الدين فإنما الزكاة على صاحب المال، هذا جملة مما استدل به للطرفين، و لا يخفى انه بالنظر الاولى الى الصناعة العلمية من لزوم حمل المطلق على المقيد هو صحة قول الأخير كما قواه فى الحدائق، الا ان الأقوى خلافه، و ذلك لموافقة الطائفة الأخيرة مع العامة القائلين بوجوب الزكاة فى الدين مطلقا و لو لم يتمكن من قبضه، و عدم كون التفصيل بين التمكن من القبض و عدمه كما هو المستفاد من هذه الاخبار مذهبا لهم لا ينافى لحمل تلك الطائفة على التقية لمكان قربها الى مذهبهم فتأمل، و عدم قابلية جميع اخبار القول الأول للتقييد فان خبر على بن جعفر يكون فى مورد التمكن من القبض حيث يكون السؤال عن الدين على القوم المياسير إذا شاء قبضه صاحبه فإنه غير قابل للتقييد بعدم التمكن من القبض، و عمل المتأخرين بأجمعهم على العمل بالطائفة الأولى فالعمل بها المتعين و عليه المعول، و حينئذ يجب طرح الطائفة الأخيرة بموافقتها مع العامة أو حملها على الاستحباب أو على زكاة مال التجارة و ان كان الأخير بعيدا فى الغاية، هذا تمام الكلام فى الأمر الأول. (الثانى) إذا أراد المديون الأداء و لكن لم يستوف الدائن اختيارا أما مسامحة، أو فرارا عن الزكاة، فمع القول بوجوب

الزكاة إذا تمكن الدائن من قبضه يكون القول بالوجوب حينئذ أولى، ضرورة أظهرية التمكن حينئذ، و مع القول بعدمه عند تمكنه منه ففى وجوبها حينئذ (قولان) ظاهر المحكى عن البيان هو الأول، حيث انه (قده)

قيد عدم الزكاة فى الدين بما إذا لم يعيّنه المديون و يمكنه منه فى وقته، و كذا فى المحكى عن فوائد الشرائع و جامع المقاصد و الميسية و إيضاح النافع تقييد عدم الزكاة بكلمة الا ان يعينه و يخلى بينه فان امتناعه منه حينئذ لا ينفى ملكه حتى لو تلف كان تلفه منه، لكن عن إيضاح النافع انه حينئذ يخرج عن الفرض اى فرض كون المال دينا لان امتناع الدائن مما عينه المديون إذا لم ينف الملك عنه حتى كان تلفه منه يصير ما عينه ملكا للدائن، و يبرء ذمة المديون بالأداء، و يخرج عن كونه دينا كما هو ظاهر، و عن حواشى الشهيد (قده) أيضا التقييد بقوله الا ان يعينه فى وقته و يحمله الى الحاكم، أو يبقيه على حاله بعد عزله فى يده مع تعذر الحاكم، و لا يخفى ان تمامية ما ذكروا متوقف على صحة ما بنوا عليه من حصول الملك بمجرد العزل ما لم يقبضه الدائن و هو محل منع، ضرورة ان صيرورة العين الخارجى الذى يعينه المديون مصداقا لما فى ذمته و تطبيق ما فى ذمته عليه يتوقف على وصوله بيد الدائن أو يد من هو بمنزلته من وكيله أو وليه، فما لم يقبضه الدائن أو من هو بمنزلته لا يصير مصداقا لما فى ذمة المديون، و لم يبرء ذمته بالأداء، و لا يصير العين الخارجى ملكا للدائن، و لا يكون حينئذ تلفه عليه بل مع قبض الحاكم أيضا مع عدم امتناع المالك عن القبض و عدم غيبته و الى ذلك أشار المصنف (قده) بقوله فى المتن.

و الفرق بينه و بين ما ذكر فى المغصوب و نحوه ان الملكية حاصلة فى المغصوب و نحوه بخلاف الدين فإنه لا يدخل فى ملكه الا بعد قبضه.

بل فى الجواهر ربما توقف فى الملك من الامتناع من المالك و ان كان الحق حينئذ ولاية الحاكم على التطبيق، و تعين العين الذى يقبضه الحاكم عن المديون بعنوان الوفاء عن الدين بتعيين المديون و قبض الحاكم لأنه ولى الممتنع، و على هذا فالأقوى هو الأخير و هو عدم وجوب الزكاة فى الدين، و لو عينه المديون و عزله و مكنه منه أو أوصله الى الحاكم مع عدم حضور الدائن و عدم امتناعه عن القبض هذا كله فيما إذا

لم يكن حيوانا، و لو كان حيوانا فعدم الوجوب أظهر و ذلك لانتفاء السؤم فى الدين و هو شرط فى وجوب الزكاة فى الحيوان و لذا قال فى التذكرة و من أوجب الزكاة فى الدين توقف فيما إذا كان الدين نعما، و لعله يشير بذلك الى ما عن المبسوط حيث انه مع ذهابه الى وجوب الزكاة فى الدين يقول بعدمه إذا كان شاة، قال (قده) فاما ان أصدقها أربعين شاة فى الذمة فلا يتعلق بها الزكاة لان الزكاة لا تجب الا فيما يكون سائما، و ما يكون فى الذمة لا يكون سائما. و عن التذكرة و النهاية ان الدين لو كان نعما لا زكاة فيه، و عن البيان الحيوان الذى فى الذمة لا يعقل فيه السؤم، لكن فى التذكرة الاستشكال فى ذلك قال (قده) انهم ذكروا فى باب سلم اللحم وجوب التعرض لكونه لحم راعية أو معلوفة، و إذا جاز ان يثبت فى الذمة لحم راعية جاز ان يثبت راعية، و أورد عليه فى فوائد القواعد بأنه انما يتجه ذلك إذا جعلنا مفهوم السؤم عدميا و هو عدم العلف، و اما ان جعلناه امرا وجوديا و هو أكلها من مال اللّه المباح لم يعقل ان يكون ما فى الذمة سائما، قال فى المدارك و فى الفرق نظر، فإنه إذا جاز ثبوت الحيوان فى الذمة جاز ثبوت هذا النوع المخصوص منه و هو ما يأكل المباح، ثم قال (قده) لكن المتبادر من الروايتين المتضمنتين ثبوت الزكاة فى الدين ان المراد به النقد فلا يبعد قصر الحكم عليه لأصالة البراءة من الوجوب فى غيره، و مراده (قده) من الروايتين خبر عبد العزيز المتقدم ذكره و رواية درست عن الصادق عليه السّلام التى تكون مثل خبر عبد العزيز، و زاد فى الجواهر دعوى انسباق كون المملوك شخصا سائما من أدلة السؤم، قال (قده) اللهم الا ان يدعى انسياق كون المملوك

شخصا سائما من أدلة السؤم كانسياق النقد من نصوص الدين، و كيف كان فالأقوى فى هذه المسألة ما عليه عامة المتأخرين من عدم وجوب الزكاة فى الدين فى غير الحيوان منه فضلا عن الحيوان.

[مسألة ١١ زكاة القرض على المقترض بعد قبضه لا المقرض]

مسألة ١١ زكاة القرض على المقترض بعد قبضه لا المقرض، فلو اقترض نصابا من أحد الأعيان الزكوية و بقى عنده سنة وجب عليه الزكاة، نعم يصح ان يؤدى المقرض عنه تبرعا بل يصح تبرع الأجنبى أيضا، و الأحوط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢٧٦

الاستيذان من المقترض فى التبرع عنه و ان كان الأقوى عدم اعتباره، و لو شرط فى عقد القرض ان يكون زكوته على المقرض فان قصد ان يكون خطاب الزكاة متوجها اليه لم يصح و ان كان المقصود ان يؤدى عنه صح.

هذه المسألة تشتمل على أمور (الأول) زكاة القرض على المقترض ان تركه بحاله و حال عليه الحول مع اجتماع سائر الشرائط، و هذا مما لا اشكال و لا خلاف فيه، بل يمكن دعوى الإجماع عليه، و قد قال فى الجواهر بأنه لم يجد فيه خلافا، و يدل عليه جملة من النصوص كخبر زرارة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام فى رجل دفع قرضا على من زكوته على المقرض أو على المقترض؟ قال عليه السّلام لإبل زكوتها ان كانت موضوعة عنده حولا على المقترض، قال قلت فليس على المقرض زكوتها قال لا يزكى المال من وجهين فى عام واحد و ليس على الدافع شى‌ء لأنه ليس له فى يده شى‌ء إنما المال فى يد الأخر فمن كان المال فى يده زكاه، قال قلت أ فيزكى مال غيره من ماله فقال انه ماله ما دام فى يده و ليس ذلك المال لأحد غيره، ثم قال يا زرارة أ رأيت وضيعة ذلك المال و ربحه لمن هو و على من هو، قلت للمقترض، قال: فله الفضل و عليه النقصان و له ان ينكح و يلبس منه و يأكل منه و لا- ينبغى ان يزكيه بل يزكيه فإنه عليه. (الأمر الثانى) لا إشكال فى كون مبدء الحول من حين تملك المقترض، و انما الكلام فى مبدء تملكه و انه هل يملك بالعقد أو بالقبض أو بالتصرف، مقتضى الأصل الاولى فى كل معاملة و هو أصالة الفساد اعنى بها استصحاب بقاء المال على ملك المالك الذى هو المقرض فى المقام الى ان يثبت المزيل، و المتيقن منه هو الأخير أعنى التصرف فيجب الخروج عن مقتضاه قطعا كما يخرج عنه فى كل معاملة، و الأصل الجارى بعد هذا الأصل الاولى هو أصالة عدم شرط أخر فى حصول الملك بالعقد، و مقتضاه هو حصول الملك بتمام العقد و لو لم يحصل القبض، لكن الإجماع محصلا و منقولا قام على عدم حصوله قبل القبض، انما الكلام فى حصوله بالقبض أو توقفه على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢٧٧

التصرف، و المشهور المسلم هو الأول، و المحكى عن مبسوط الشيخ و خلافه هو الأخير، و فى الجواهر الا انه لم نتحققه بل فى الدروس نسبة الأول إليه حيث يقول (قده) يملك المقترض بالقبض على الأصح و هو قول الشيخ، و كيف كان فالأقوى هو الأول و ذلك لان صحة التصرف منوط بالملك فلو كان الملك مشروطا به لزم إناطته به فيكون الشى‌ء موقوفا و موقوفا عليه المستلزم لتقدم الشى‌ء على نفسه، و كون التصرف المتوقف على الملك كالبيع و الوقف و العتق و الوطى فى بعض المواضع مملكا كالمعاطاة بناء على القول فيها بالإباحة و ان كان ممكنا و كان المخلص من صحته بعد الفراغ عن اعتبار الملك فيه هو الالتزام بالملكية التقديرية الاعوجاجية انا ما قبل التصرف حسبما حققناها فى باب المعاطاة الا انه يحتاج الى قيام دليل قوى على توقف مثل هذا التصرف فى جميع الموارد على الملك التى منها مورد المفروض من الكلام، و على عدم تحقق الملك قبل هذا التصرف و هو منتف فى المقام، بل يمكن ان يقال فى جميع الموارد حتى فى باب المعاطاة بان توقف مثل الوقف و العتق و الوطى على الملك مطلقا ممنوع لإمكان ان يقال بتوقفه على الملك فيما إذا لم يحصل الملك بنفس هذا التصرف، و اما مع

حصوله به فلا يتوقف عليه، و هذا وجه وجيه يمكن ان يصحح به مثل هذه التصرفات فى المعاطاة بناء على القول بالإباحة الا انه لا يتم فى مثل البيع الذى يتوقف صحته على دخول المعوض فى ملك البائع حتى يخرج عن ملكه الى مشتريه لكى يدخل عوضه الى ملكه، و كيف ما كان الالتزام بكون التصرف المملك خارجا عما يدل على توقفه على الملك أيضا يحتاج الى قيام الدليل على صحته، و انه مملك كل ذلك مضافا الى دلالة الخبر المتقدم فى الأمر الأول على حصول الملك فى القرض بالقبض فى غير موضع منه مثل قول زرارة فيه رجل دفع الى رجل مالا قرضا (الى آخره) حيث يكون مورد السؤال تحقق القبض بدفع المقترض الى المقترض من غير تعرض فيه عن تصرف المقترض النافى بإطلاقه اعتبار التصرف فى حصول الملك، و مثل قول الباقر عليه السّلام فى الجواب عنه بل زكوته ان كانت موضوعة عنده حولا على المقترض الدال بإطلاقه على كون العبرة فى

الملك هو كون المال عند المقترض الذى عبارة عن القبض النافى لاعتبار التصرف فى حصول الملك أيضا، و مثل قوله عليه السّلام و ليس على الدافع شىء، حيث جعل المناط فى عدم وجوب الزكاة دفعه الموجب لإخراج الملك عنه، و مثل قوله عليه السّلام فمن كان المال فى يده كانت الزكاة عليه، فإنه يدل أيضا على تحقق الملك بالقبض، و مثل قوله عليه السّلام انه ماله ما دام فى يده، و قوله عليه السّلام و ليس ذلك المال لأحد غيره، و مثل قوله عليه السّلام فله الفضل و عليه النقصان و له ان ينكح و يلبس منه و يأكل منه و لا ينبغى له ان يزكيه فإنه عليه جميعا حيث انه عليه السّلام رتب صحة جميع تلك التصرفات على الملك فاستنتج منه وجوب الزكاة عليه و لو لا حصول الملك بالقبض و توقفه على التصرف لما كان لهذا الترتب معنى و لا يصح الاستنتاج قطعا، و بالجملة فالخبر بملاحظة ما ذكرناه دليل قوى على عدم اعتبار التصرف فى حصول الملك، و كفاية القبض فى حصوله، ثم على القول باعتبار التصرف هل المعتبر منه هو مطلق التصرف الذى منه القبض كما عن الشهيد (قده) فى بعض تحقيقاته لكى يعود النزاع حينئذ لفظيا فان القبض نوع منه كما عن الرياض، أو التصرف الناقل للملك لزوما. أو المتلف للعين كما استظهره فى التذكرة، و قال فى المسالك انه الظاهر من كلماتهم، و فى الناقل عن الملك جوازا وجهان وجيهان (وجوه و احتمالات) لا دليل على شىء منها بل الإنصاف إجمال المراد من التصرف كما لا يخفى. (الأمر الثالث) لو تبرع المقرض بإخراج الزكاة عن المقترض ففى الاجزاء عنه وجهان قال فى المدارك الوجه الاجزاء، و به قطع فى المنتهى قال لأنه بمنزلة أداء الدين، و يدل عليه صريحا ما رواه الشيخ فى الصحيح عن منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام فى رجل استقرض مالا فحال عليه الحول و هو عنده فقال: ان كان الذى أقرضه يؤدى زكاته فلا زكاة عليه و ان كان لا يؤدى أدى المستقرض، و عن إيضاح النافع التردد فى صحة التبرع، و قال (قده) فى صحة التبرع نظر، و عن كشف الالتباس انه استشكل الشهيد فى اجزاء التبرع و لو مع الاذن لعدم اعتبار النية من غير المالك أو وكيله، و يحتمل الاجزاء بناء على ان الاذن توكيل، أقول لا بد فى المقام

من تنقيح الكلام فى صحة التبرع فى العبادات التى منها الزكاة لكى يتبين حكم الزكاة أيضا، ثم تعقيبه بالبحث عن تبرع المقرض بالزكاة عن المقترض، فنقول اما صحة التبرع فى العبادات فمقتضى الدليل و الأصل عدمها الا ان يقوم الدليل على صحته، اما من حيث الدليل الاجتهادى فلان مقتضى إطلاق الدليل هو عدم سقوط فعل الواجب العبادى بل مطلق الواجب و لو لم يكن عباديا عن المكلف بفعل المتبرع لان مرجع الشك فى سقوطه عنه بفعله الى الشك فى كون الوجوب مشروطا بعدم صدور متعلق التكليف عن الغير، و عند الشك فى الاشتراط و الإطلاق يكون المرجع هو إطلاق الدليل المثبت لإطلاق الوجوب، و توضيح ذلك ان سقوط الواجب بفعل المتبرع يتصور على قسمين- أحدهما- ان يكون سقوط الخطاب عن المكلف بفعل الغير ناشيا عن كون فعل المتبرع موجبا لارتفاع موضوع التكليف مثل قضاء ما فات عن الميت الواجب على وليه فى ظرف

اشتغال ذمۀ المیت به فتکلیف الولی به مشروط باشتغال ذمۀ المیت به و فعل المتبرع رافع لاشتغال ذمته عنه فیرتفع تکلیف الولی عنه بارتفاع موضوعه، و هذا انما یتم فی الموضوع الذی یناله ید الجعل کاشتغال الذمۀ بالدین مثلا لکی یصح الحکم علیه بالارتفاع.
و ثانیهما- ان یکون سقوطه عنه بفعله ناشیا عن کون فعل المتبرع موجبا لسقوط ملاک التکلیف عن فعل المکلف بفعله مع بقاء موضوعه کتغسیل المیت و الصلاۀ علیه، حیث ان سقوطهما عن المکلف بهما بفعل الغیر یکون من جهۀ عدم بقاء ملاک التکلیف فی فعله مع بقاء موضوعه و هو المیت کتکلیف العاجز عن الحج بالاستنابۀ المشروط بعدم فعل المتبرع بناء علی سقوط التکلیف بالاستنابۀ بفعل المتبرع، حیث ان ملاک وجوب الاستنابۀ مشروط بعدم فعل المتبرع لا موضوعه لان فعل المتبرع لا یرفع شغل ذمۀ العاجز عن الحج إذا تبین ذلک فنقول ان الشک فی سقوط الواجب بفعل المتبرع فی القسم الأول یرجع الی الشک فی اشتراط التکلیف بعدم فعل الغیر أعنی فی اشتراط بقاء موضوعه بعدم صدور الفعل عن المتبرع، و مقتضی إطلاق الخطاب اعنی قوله علیه السّلام:
اقض ما فات عن المیت سواء اشتغل غیرک بالقضاء عنه أم لا هو عدم الاشتراط، و فی القسم

الثانی یرجع الی الشک فی اشتراط بقاء الملاک بعدم فعل الغیر، و الظاهر من إطلاق الخطاب الباقی فی حال اشتغال الغیر هو بقاء ملاکه فی هذا الحال أیضا، فیکون مقتضی إطلاقه بمدلوله هو بقاء التکلیف فی حال اشتغال الغیر، و بفحواه هو بقاء ملاکه فی هذا الحال، و مع الشک فی بقائه یکون المرجع هو ذاک الإطلاق، و اما من حیث الأصلی العملی فالأصل هو البراءۀ لو لا الاستصحاب، و ذلک لدوران الأمر بین کون الواجب مطلقا أو مشروطا و المتیقن من التکلیف المعلوم ثبوته انما هو فی ظرف ثبوت الشرط، و اما مع انتفائه فالتکلیف مشکوک یرجع فیه الی البراءۀ، لکن الرجوع إلیها انما یصح فیما إذا کان الشک فی مرحلۀ ثبوت التکلیف، و اما إذا کان فی مرحلۀ البقاء فالمرجع هو الاستصحاب اعنی استصحاب بقاء الموضوع فی القسم الأول، و استصحاب بقاء الملاک فی القسم الثانی. و المتحصل من جمیع ذلک هو الحکم بعدم سقوط الواجب و لو کان توصلیا بفعل المتبرع عند الشک فی سقوطه به الا إذا قام الدلیل علی صحۀ التبرع به، و مع قیامه یحکم بالسقوط من غیر فرق فی العبادی و غیره، و الاشکال فی الأول بعدم صحۀ تقرب المتبرع عنه بفعل المتبرع لکونه عبادۀ تتوقف علی النیۀ المتوقفۀ علی فعل المکلف نفسه أو المأذون منه المنتفی فی عمل المتبرع مندفع بما حررناه فی الفقه و الأصول من انه بعد ورود الدلیل علی صحۀ التبرع یجب تصحیحه بما ذکرناه فی موضعه من ان المتبرع یفعل بقصد تفریغ ذمۀ المتبرع عنه، و یکون فی عمله قاصدا لا براء ذمته، و یسقط الواجب عن المتبرع عنه و یحصل له القرب بفعله، هذا تمام الکلام فی التبرع فی الواجب علی نحو العموم. و اما فی خصوص الزکاۀ ففی صحۀ تبرع المتبرع فیها وجهان مقتضی الأصل الاولی الذی مهدناه هو العدم الا ان یقوم الدلیل علی صحته، و ما یمکن ان یستدل به علی جوازه وجوه (منها) ان الزکاۀ من الدیون و الدین یصح فیه التبرع، و فیه عدم الدلیل علی صحۀ التبرع فی کل دین علی نحو العموم حتی یشمل الزکاۀ فیحتاج فی خصوص الزکاۀ إلی قیام الدلیل علیه لا سیما و هی عبادۀ. (و منها) جواز الاستنابۀ فیها بالاذن و التوکیل، و کلما یصح فیه الاستنابۀ

یصح فیه التبرع و بالعکس لأن النائب و المتبرع مشترکان فی کونهما یعملان بقصد تفریغ ذمۀ الغیر، الا ان داعی النائب فی عمله هو اقتضاء المنوب عنه أو أخذ العوض، و داعی المتبرع هو قصد القربۀ فی تبرعه الذی یرجع ثوابه الیه من حیث انه عمله و ان کان ثواب عمله بما هو فعل المتبرع عنه یعود الی المتبرع عنه، فما لم یکن قابلا للتبرع بمعنی انه لا یصح ان یوجد من المتبرع،

بقصد تفريغ ذمة المتبرع عنه لا يصح فيه النيابة، لأن مصحح النيابة أيضا صحة إتيان النائب بقصد تفريغ ذمة المنوب عنه، لكن تصح النيابة فى الزكاة فتصح فيها التبرع، و هذا وجه وجيه يمكن ان يعول عليه. (و منها) ما دل على جواز إتيان المتبرع بها بعد موت من تجب عليه كخبر شعيب قال قلت للصادق عليه السّلام ان على أخى زكاة كثيرة فأقضيها أو أؤديها عنه فقال لى: و كيف لك بذلك فقلت احتياط، قال: نعم إذا تفرج عنه، فان فى قوله عليه السّلام إذا تفرج عنه إيماء إلى أنه بكون القضاء و الأداء بعد الموت فيدل على صحة التبرع بعد الموت، و بضميمة عدم الفصل يثبت المطلوب. (و منها) خبر منصور بن حازم المذكور فى أول هذا الأمر، و قد تقدم دعوى صاحب المدارک صراحته على المدعى، و فيه كفاية، و بالجملة فالأقوى صحة التبرع بالزكاة فى حال حيوة من يجب عليه و بعد موته. و هل يشترط ان يكون باذن المتبرع عنه وجهان أقواهما العدم، لإطلاق الدليل، و عدم ما يدل على الاشتراط، و عن الدروس اعتبار اذن المقترض فى الاجزاء، و لعله من جهة الاستشكال فى التبرع بالزكاة من دون نية المالک أو وكيله و الاكتفاء بالإذن لإرجاعه الى التوكيل، و فيه ما تقدم من صحة التبرع و لو من غير اذن، و إطلاق الأدلة يدفع اعتباره. (الأمر الرابع) لو شرط فى عقد القرض ان يكون زكوته على المقرض، و هذا يمكن ان يقع على نحو بن أحدهما ان يكون المقصود جعل القرض على الذى لا يكون مالكا للمال لخروجه عن ملكه بالقرض و دخوله فى ملک المقترض موضوعا لخطاب الزكاة و موردا لتكليفه بالشرط، و بعبارة أخرى جعل غير المكلف مكلفا، و إخراج للمكلف عن التكليف

بسبب الشرط، و ثانيهما ان يكون جعل تأدية الزكاة الواجبة على المقترض المورد للتكليف على عهدة المقرض، و إيجاب أدائها عن المقترض بسبب الشرط- اما الأول- ففى صحة الشرط و فساده، ثم على تقدير الفساد فهل هو مفسد للقرض أم لا أقوال، و المحكى عن نهاية الشيخ هو القول بالصحة، و تكون الزكاة على المقرض وفاء بالشرط لعموم المؤمنون عند شروطهم، و صحيح ابن سنان قال سمعت الصادق عليه السّلام يقول باع ابى من هشام بن عبد الملک أرضا بكذا و كذا ألف دينار و اشترط عليه زكاة ذلک المال عشر سنين و انما فعل ذلک لان هشاما كان هو الوالى، و صحيح الحلبى عن الصادق عليه السّلام باع أبى أرضا من سليمان بن عبد الملک بمال و اشترط عليه فى بيعه ان يزكى هذا المال من عنده لست سنين، و صحيح منصور بن حازم المتقدم فى الأمر المتقدم، و الأقوى كما عليه المشهور هو بطلان الشرط لكونه مخالفا للكتاب و السنة الدالين على وجوب الزكاة على المالک، و التمسک بعموم المؤمنون عند شروطهم فاسد لان العموم المذكور لا يكون مشرعا بل انما هو يدل على الإلزام بما التزم من الأمر المشروع و لا يصحح الالتزام بما لا يكون مشروعا، و فى الجواهر على انه معارض لما دل على اعتبار الملک فى الزكاة من وجه و الترجيح بالشهرة و غيرها له، أقول ما افاده (قده) لا يخلو من النظر، فإنه على تقدير انتهاء الأمر الى ذلک ما دل على اعتبار الملک فى الزكاة لا يعارض مع ما يدل على وجوبها على غير المالک بالشرط لعدم المنافاة بين عدم وجوبها على غير المالک من حيث هو هو و وجوبها عليه بسبب الشرط، كعدم المنافاة بين الحلية الأولية الثابتة للغنم من حيث هو هو و الحرمة العارضة عليها إذا صارت موطوئة أو جلالا، ثم الترجيح بالشهرة الفتوائية أيضا باطل، نعم الشهرة القدمائية توجب دخول ما قامت الشهرة على العمل به فى موضوع الحجة، و يخرج المخالف منها عنه حسب ما تقرر فى الأصول، و لكنه غير الترجيح بها كما لا يخفى، هذا. و اما الصحيحان فالظاهر منهما شرط زكاة الثمن الذى أداه هشام أو سليمان بالنسبة إلى السنين المتقدمة على المعاملة، لا زكاة ما يأتى من السنين لغرابة كنز الامام عليه السّلام إياه هذه المدة كى يشترط ان يكون زكوته على

المشترى خصوصا قول الصادق عليه السلام فى صحيح ابن سنان لان هشاما كان هو الوالى، فإنه تقريب لفعل الباقر عليه السّلام جعل شرط الزكاة عليه، فان كونه واليا لا يلائم مع جعل زكاة سنين المستقبلة عليه، و أى مناسبة بين ولايته و بين إلزامه بإعطاء

الزكاة السنين الاتية بخلاف السنين الماضية، فإن كونه واليا صار فى عرضة مظنة عدم إخراج الزكاة بيده من الثمن، و القدر المظنون من استيلائه عليه هو ست سنين أو عشر سنين، و لعل هذا الزمان كان مقدار زمان ولايته الى زمان وقوع المعاملة فاشترط عليه إخراج زكاة هذا المقدار من الزمان تطهيرا للمال احتياطا، لانه كان مظنة عدم إعطائها لكونه واليا، و هذا المعنى يناسب مع الرواية كمال الملائمة، قال فى الوافى بعد نقل الخبر الأول بيان، لعل الولاة كانوا يومئذ لا يزكون أموالهم فأراد عليه السلام ان يحل له ثمن أرضه كلا- فاشترط على هشام زكوته ليحل انتهى، فالإنصاف ظهور الخبرين فيما ذكرنا، و ان أبيت عن ذلك فلا أقل من الاجمال، و اما دعوى ظهورهما فى جعل زكاة السنين المستقبلة من الثمن على سليمان أو هشام فبعيدة جدا لما عرفت من بعد كنز الامام عليه السّلام كل البعد فى هذه المدة، مع عدم ملائمة التعليل بولاية هشام كما عرفت، و بالجملة ففى الصحيحين احتمالات احتمال شرط زكاة السنين الماضية من الثمن على هشام أو سليمان، و هذا هو الذى استظهرناه، و احتمال اشترط زكاة السنين المستقبلة من الثمن عليهما، و عليه مدار الاستدلال و هو بعيد غايته، و احتمال ارادة مقدار من المال عليهما يقدر بقدر زكاة هذه المدة من الثمن و ان لم يجمع شرائط الزكاة فى هذه المدة، و هذا أيضا بعيد، و مع بعده خروج عما نحن فيه، و احتمال شرط إخراج الزكاة الواجب على الامام عليه السّلام على سليمان و هشام كما هو مفاد القسم الثانى، و عليه فيكون خارجا عن محل الكلام اعنى القسم الأول، و احتمال ارادة زكاة الأرض المشتراة لا الثمن و هو أيضا بعيد غايته، لا سيما مع صحيح الحلبى المذكور فيه و اشترط عليه فى بيعه ان يزكى هذا المال من عنده المشار إليه بكلمة هذا الى المال المذكور فى قوله عليه السّلام باع أبى أرضا من سليمان بمال فإنه ظاهر فى جعل زكاة هذا المال الذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢٨۴

هو الثمن عليه، لا زكاة الأرض التى انتقلت اليه، و مع قيام هذه الاحتمالات لا يصح الاستدلال بهما، و مع الغض عن جميع ذلك فلا يجوز العمل بهما لإعراض الأصحاب عنهما قديما و حديثا إذ لم يظهر العمل بهما من أحد إلا المحكى عن الصدوقين فلا يكونا حجة بسبب الاعراض عنهما. و اما صحيح ابن منصور فقد تقدم الكلام فيه و انه يدل على جواز تبرع المقرض بالزكاة عن المقترض، و لا- دلالة له على جواز اشتراطها على المقرض كما لا- يخفى، و هل فساد الشرط يقتضى فساد القرض الذى وقع الشرط الفاسد فى ضمنه أم لا؟ قولان مبنيان على ان الشرط الفاسد مفسد أم لا، و الأقوى هو الأخير، لأن الشرط لا يكون مفسدا إلا إذا كان منافيا مع مضمون العقد نظير شرط عدم التصرف فى البيع، أو عدم التملك له، و على تقدير فساد القرض فالزكاة على المقرض لا بالشرط بل بواسطة عدم انتقال المال منه اى من المقرض لكن إذا كان مع تمكنه من التصرف، هذا تمام الكلام فى القسم الأول. اما القسم الثانى فالظاهر جواز اشتراط إخراج زكاة الواجب على المقترض من مال المقرض بناء على صحة التبرع بالزكاة كما تقدم، و يتجه لزومه حينئذ بعموم المؤمنون عند شروطهم لانه شرط سائغ فان و فى المقرض سقط الزكاة عن المقترض كما كانت تسقط عنه بأداء المتبرع، و إلا تعين عليه الإخراج، فيكون وجوب الأداء على المقرض بالشرط نظير ما لو وجب على شخص أداء دين شخص أخر بالنذر و شبهه، لكن هذا كله يتوقف على صحة التبرع بالزكاة لكى يصير واجبا بالشرط و الا فيدخل فى الشرط المخالف للكتاب و السنة كما لا يخفى.

[مسألة ١٢ إذا نذر التصدق بالعين الزكوية]

مسألة ١٢ إذا نذر التصدق بالعين الزكوية فإن كان مطلقا غير موقت و لا معلقا على شرط لم تجب الزكاة فيها، و ان لم تخرج عن ملكه لعدم التمكن من التصرف فيها سواء تعلق بتمام النصاب أو بعضه، نعم لو كان النذر بعد تعلق الزكاة وجب إخراجها أولا ثم الوفاء بالنذر، و ان كان موقتا بما قبل الحول و وفى بالنذر فكذلك لا تجب الزكاة إذا لم يبق بعد ذلك مقدار النصاب، و كذا

إذا لم يف به و قلنا بوجوب القضاء بل مطلقا لانقطاع

الحول بالعصيان، نعم إذا مضى عليه الحول من حين العصيان وجبت على القول بعدم وجوب القضاء، و كذا إذا كان موقتا بما بعد الحول فان تعلق النذر به مانع عن التصرف فيه، و اما ان كان معلقا على شرط فان حصل المعلق عليه قبل تمام الحول لم تجب و ان حصل بعده وجبت و ان حصل مقارنا لتمام الحول ففيه اشكال و وجوه ثالثها التخيير بين تقديم أيهما شاء و رابعها القرعة.

البحث فى هذه المسألة يقع فى أمور (الأول) ذكر فى الشرائع هذا الفرع اعنى نذر الصدقة من توابع شرط الملك حيث قال: فالملك شرط فى الأجناس كلها الى ان قال: و لو نذر فى أثناء الحول الصدقة بعين النصاب انقطع الحول، و جعله صاحب الجواهر فى نجاته من توابع شرط التمكن، و لكل وجه، فان متعلق النذر ان كان فعل الصدقة لم يخرج متعلقة عن الملك و لكن لا يتمكن من التصرف على تفصيل يأتى ذكره إنشاء اللّه، و ان كان النذر من قبيل نذر النتيجة فيخرج متعلقة عن الملك.

(الثانى) متعلق النذر اما يكون كليا فى الذمة كما إذا نذر التصدق بعشرين دينارا أو بأربعين شاة مثلا، و اما يكون كليا فى المعين كما إذا نذر التصدق بعشرين دينار من ألف ديناره الموجود فى صندوقه أو بأربعين شاة من قطيع غنمه، و اما يكون شخصيا كنذر التصدق بهذا العشرين أو بهذه الشياة، و حكم الكلى فى الذمة انه لا ينقطع به الحول قبل تعينه بتعين الناذر إياه فى النصاب قطعا بلا كلام، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه لانه دين والدين لا يمنع من الزكاة، و لو عينه الناذر فى النصاب قبل الحول فالمنسوب الى بيان الشهيد و ان لم أجده فيه تعين المنذور بما يعينه الناذر فيلحق بالمنذور الشخصى، و لعل وجهه دعوى كون ولاية الإقباض و القبض فى نذر الكلى للناذر نظير ولاية المالك للعزل فى الزكاة، و ولاية المديون لتعيين الدين إذا امتنع الدائن عن القبض اما مطلقا أو مع المراجعة إلى الحاكم، قال فى الجواهر: و هو لا يخلو عن بحث إذ لا دليل على تشخيص مورد النذر هنا بمجرد التعيين انتهى، و هو كذلك لان ثبوت

الولاية فى الزكاة و الدين لقيام الدليل عليها لا يقتضى ثبوتها فى النذر مع عدم اشتراكه معهما فى قيام الدليل، و ليس إلحاق النذر بهما الا قياسا لا نقول به، و حكم الكلى فى المعين بعد تعيين الناذر إياه فى النصاب هو حكم الكلى فى الذمة من جهة الإشكال فى تعينه بتعيينه، و ربما يقال ان عدم التعين بتعيينه فى الكلى فى المعين اولى منه فى الكلى فى الذمة، و ذلك لاشتراك الموجود فى الخارج بين المالك و بين المنذور له بالنسبة و المال المشترك لا يتميز باختيار احد الشركاء و لو كانت القسمة تمييزا لحق الشركاء لاتبعا، و لكنه يتم إذا كان النذر متعلقا بإحدى النصب على نحو الإشاعة لا على نحو الإبهام أو الكلى فى المعين و لو لم يعينه الناذر ففى سقوط الزكاة من احدى النصب الموجودة فى المال و يكون التعيين الى الناذر و عدمه وجهان و فى الجواهر الظاهر سقوط الزكاة من أحدها و التعيين الى الناذر، و أورد عليه بعض شارحى النجاة بقوله و فيه تأمل كما لا يخفى، ثم قال و الاولى ان يقال ان الكل يجرى فى الحول فله ان يتصرف فيها الى ان يبقى النذر فيقطع عنه الحول من حينه لتعينه بذلك قهرا.

(أقول) و لا يخفى ما فيه من التأمل، بل الحق ان يقال نذر المتعلق بإحدى النصب الزكوية كبيع إحداها أو الصاع من الصبرة يقع على وجوه احتملت فى بيع الصاع من الصبرة، حيث ان الصاع فى البيع قد يجعل مراتا و مقدرا للمبيع من النصف أو الثلث و غيرهما من الكسور، فمرجع بيع الصاع من الصبرة حينئذ إلى بيع العشر منها فيما إذا كانت الصبرة مشتملة على عشرة أصوع، فبيع عشر منها و قد عبر عنه بالصاع لكونه عشرا منها على حسب الفرض، و يجب حينئذ ان يعلم مقدار الصبرة و اشتمالها على عشرة

أصوع لكى يقع الحكاية عن عشرها بالصاع لأنها لو لم تشتمل على عشرة أصوع بل كانت خمسة مثلا كان الصاع خمسا منها كما لا يخفى، و بعد البيع يصير البائع و المشترى شريكين، و الصبرة مشتركة بينهما بالنسبة فيكون العشر المشاع من كل جزء منها للمشترى و تسعة أعشار منه للبائع، و لا يخفى ان تعلق النذر بإحدى النصب هكذا يصيّر المال الموجود المشتمل على النصب مشتركا بين الناذر و بين المنذور له

على حسب تفصيل يأتى ذكره، فيكون فى حكم المال المشترك من انه يجب على كل واحد من الشركاء زكاة نصيبه إذا اجتمعت فيه شرائطها، و فى هذه الصورة يتم القول بان التعيين ليس بيد الناذر كما انه فى البيع أيضا ليس بيد البائع لكونه مشتركا، و تعيين المال المشترك يتوقف على رضاء الشركاء كافة و لا يتعين بتعيين أحدهم، و قد يجعل الصاع عنوانا للمبيع على نحو الفرد المنتشر و معنى النكرة فيجعل المبيع احدى الصيعان من الصبرة القابل الانطباق على كل صاع منها على البدل مثل قابلية انطباق رجل فى جئنى برجل على كل فرد من افراد طبيعة الرجل على البدل، فالمبيع حينئذ اعنى احدى الصاعات من الصبرة جزئى خارجى مردد بين هذا الفرد أو ذاك أو ذلك، و تكون خصوصية الفردية داخلة فى المبيع كما ان النكرة إذا صارت متعلقة للطلب تكون الخصوصية داخلة فى حيز الطلب، و المشهور على بطلان هذا البيع، و قد ذكروا لبطلانه وجوها عمدتها إبهام المبيع، لان الموجود فى الخارج ليس الا هذا الصاع بخصوصيته أو ذاك بخصوصيته فكل واحد هو هو بنفسه، و ليس فى الخارج فردا مرددا بين هذا الصاع أو ذاك حتى يكون هو المبيع، فالفرد المردد مفهوم انتزاعى لا من المفاهيم المتأصلة التى يكون لها مصداق موجود فى الخارج اى يمكن وجوده فيه، و لا منتزعة عن منشأ انتزاع صحيح فلا يصح تعلق البيع به و لا النكاح و لا الطلاق فلا يصح بيع احد العبدين أو أحد الصاعين على ان يكون المبيع الفرد المردد منهما لا خصوص هذا و لا ذاك، و لا نكاح احدى المرأتين و لإطلاق إحداهما، و السر فى ذلك ان الملكية و الزوجية و ان كانت من الأمور الاعتبارية و ليست من الصفات الخارجية المتأصلة، و المحمولات بالضميمة الا انها فى نظر العرف و العقلاء تكون فى حكمها، فكما لا يمكن وجود الحموضة أو البياض أو السواد فى محل مردد مبهم بل لمكان كونها من المتأصلات و المحمولات بالضميمة يجب ان يكون لها محل موجود فى الخارج، و المردد لا يكون له وجود فى الخارج، و هكذا الملكية و الزوجية و نحوهما من الأمور الاعتبارية يجب لها محل موجود فى الخارج و لا يصح تعلقها بالمبهم، فان قلت

فعلى هذا يجب القول ببطلان بيع الكلى فى الذمة حيث انه أيضا لا يكون موجودا فى الخارج، قلت فرق بين الكلى فى الذمة و بين الفرد المردد، فإن الكلى فى الذمة و ان لم يكن موجودا فى الخارج فعلا حين البيع لكنه قابل لان يوجد مصداقه فى الخارج فهو قابل الانطباق على الخارج، و لما كانت الذمة امرا وسيعا يعتبرها العقلاء ظرفا للمملوك يصح اعتبار الكلى فيها بالبيع ثم يوفيه بالتطبيق على ما فى الخارج، و هذا بخلاف الفرد المردد فإنه ليس له مصداق فى الخارج لما عرفت من ان الموجود فى الخارج هو ذاك أو هذا و كل منهما هو هو لا انه هو أو غيره، فليس مما يصح انطباقه على الخارج بمعنى ان يكون فى الخارج ثلاثة أشياء هذا و ذاك و الثالث هو هذا أو ذاك على وجه الترديد، و شرح الكلام بالبسط فى ذلك موكول الى باب بيع الصاع من الصبرة من المكاسب، و الكلام هاهنا فى صحة نذر احدى النصب الزكوية، و فى حكم الزكاة على تقدير صحة النذر اما حكم النذر من حيث الصحة و الفساد فهل هو كالبيع و النكاح و الطلاق فلا يصح نذر التصدق بأحد الصاعين كما لا يصح بيعه، أو انه كالتكليف المتعلق به مثل جئنى برجل أو أحد الكاسين، أو يفصل بين ما إذا كان نذر الفعل فيقال فيه بالصحة لكونه كالتكليف و بين ما إذا كان نذر النتيجة فيحكم فيه بالفساد لكونه كالوضع وجوه، و اما حكم الزكاة فالأقوى عدم وجوبها فيما

تعلق به النـذر لانتفاء الملك عنه إذا كان نذر النتيجة، أو التمكن منه إذا كان نذر الفعل و قد يجعل الصاع عنوانا للمبيع على نحو الكلى فى المعين فتكون المبيع طبيعـة الصـاع القابل الانطباق على كل واحـد من صـيعان الصبرة و يصـير المشترى مالكا لصرف وجود الصـاع من الصبرة من غير انتقـال خصوصـية الصاع اليه بل المنتقل اليه بالبيع هو نفس الطبيعى من الصاع مجردا عن جميع الخصوصيات و ان كان يستحقها فى مقام التسليم للفرق بين كونه مالكا فعلا كما فى بيع الصاع على نحو الإشاعة و بين استحقاقه لاـن يملكهـا كمـا فى بيعه على نحو الكلى فى المعين، و يترتب على ذلـك كون اختيـار التعيين بيـد البـائع، حيث ان المشترى لا يملك الأنفس الصاع دون كونه بتلك الخصوصية أو هذه، فحكم الكلى فى المعين حكم الكلى فى الذمة، و لا فرق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۸۹

بينهما الا من حيث ضـيق دائرة الكلى فى المعين وسعتها فى الذمة، و كذا إذا تلف مجموع البصرة ما عدا مقدار المبيع منها يتعين البـاقى للمشترى و لاـ يحسب التـالف عليه لاـن صـرف الوجود من الصاع الـذى كان مبيعا لم يتلف حتى يحسب عليه فحينئـذ ان البـاقى بعـد التلف ان كـان مصـداق صـرف الوجود من المـبيع ينطبق المـبيع عليه قهرا من دون تطبيق، و هكـذا الكلاـم فى الفرد المنتشر الذى كان تطبيق الصاع المبيع على الصيعان الموجود فى الصبرة بدليا فإنه إذا تلف مجموع ما فى الصبرة إلا مقدار المبيع فـإنه ينطبق المبيع على الباقى قهرا، و اما على الإشاعـة فالصبرة كما عرفت مشتركـة بينهما فيكون التلف عليهما، فيجرى فيه حكم تلف بعض المبيع قبـل قبضه هـذا فى باب البيع، و هكـذا الكلام فى النـذر فإذا نـذر نصابا من النصب الزكويـة من قطيع غنم مثلا يستحقه المنـذور له بالنـذر فيكون كالنـذر الجزئى الحقيقى الخارجى فيجىء فيه ما فى النـذر الجزئى الـذى هو محل الكلام فى هـذه المسألـة حرفا بحرف، و حكم نـذره انه لا يخلو اما يكون من قبيل نذر النتيجة أو من قبيل نذر الفعل، و على كلا التقديرين فاما يكون منجزا غير معلق على شىء من زمان أو غيره، أو يكون معلقا، و على الأخير فإما يكون التعليق على غير الزمان أو يكون معلقـا على الزمـان، و على الأـخير أيضا اما يكون الوقت المعلق عليه قبل الحول أو يكون بعـده أو يكون مقارنا مع انتهائه، فهاهنا صور ينبغى البحث عنها. (الاولى) ان يكون من قبيل نـذر النتيجـة منجزا، و الكلام فيها تارة فى صحة النذر فى نفسه و اخرى فى حكم الزكاة بعـد الفراغ عن صحة النـذر، اما الكلام فى صحة النذر فتنقيح البحث عنه يتوقف على تحقيق القول فى الشـرط فى ضمن العقد لكى ينكشف به حال نذر النتيجة، فنقول ان الشـرط اما يتعلق بالأسـباب مثل شـرط البيع فى عقد أو شـرط الصـلح و نحوهما، و اما يتعلق بالمسـببات بتلك الأسـباب مثل شـرط ان يكون مبيعا، و بعبارة أخرى قـد يكون الشـرط هو البيع المصـدرى أعنى الفعل الصادر عن البائع، و قـد يكون بالمعنى الاسم المصـدرى أعنى الحاصل من فعل البائع و هو مبيعية المبيع، لا إشـكال فى صحة الأول و بطلان الثانى، اما صحة الأول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۹۰

فلعموم دليـل وجوب الوفـاء بالشـرط، و امـا بطلان الثانى فلان المسببات انما يتحصل بأسـبابها الشـرعية و لم يجعل الشارع نفس الشـرط سـببا لحصول البيع و نحوه من المسببات فلا يدخل مثل هذا الشـرط تحت عموم وجوب الوفاء إلا إذا كان متعلق الشرط هو الملكية فإنه يصح شـرطها لأنها لا تكون محصـلة من أسباب خاصة فيصح ان يجعل نفس الشرط من أسباب حصولها، و على هذا فلا يصح شـرط المبيعية مثل ان يقول بعتك هذا الكتاب بكذا بشـرط ان يكون هذا الفرس مبيعا لك، و يصح شرط الملكية بـأن يقول بشـرط ان يكون هـذا الفرس ملكـا لـك، و لمـا كـان شـرط الملكيـة فى ضـمن الإيجاب و كانت ملكيـة أيضا الفرس المشروطة فى ضمنه أيضا مما يحتاج الى القبول يكون قبول بيع الكتاب المشروط بهذا الشرط قبولا ضمنيا لتمليك الفرس أيضا، فيحصـل ملكيـة الفرس للمشترى بتمليك و تملك فى ضـمن الإيجاب و القبول، هـذا فى باب الشـرط، و اما باب النـذر فكلما لا يصـح نـذره أيضا بعين ما ذكر فى الشـرط، فلا ينعقـد نـذر مبيعية العين لزيد و نحو ذلك من المسببات التى لها أسـباب خاصـة

يتوقف تحققها عليها، إذ النـذر كالشـرط لا يكون من الأسـباب المحصـلة لتلك المسببات، و يزيـد النـذر فى عـدم صـحة تعلقه بالملكيـة أيضـا لاحتياجهـا الى القبول المفقود فى باب النـذر دون الشـرط لما عرفت من ان القبول الضـمنى كاف فى الشـرط، و ليس، فى النذر هذا النحو من القبول لعدم إيقاع النذر فى ضـمن عقد بخلاف الشـرط، فينحصـر باب صحة نذر النتيجة بما إذا لم يكن من المسـببات الحاصلة عن أسباب خاصة، و لم يكن تحققه موقوفا الى القبول و ذلك كالصدقة و الهدية و الأضحية و نحو ذلك مما لا يحتاج الى القبول، و اما فيما يحتاج الى القبول فقد يقال بعدم صحته لتوقفه على القبول، و النذر إيقاع لا يحتاج الى القبول، لكن الأقوى صـحته أيضا لكن بعد تحقق القبول عن المنذور له، و لا منافاة بين كون النذر إيقاعا و بين توقف تحقق أثره فى بعض الموارد على القبول، و ذلك لأجل خصوصية فى المنذور هذا حكم نذر النتيجة فى نفسه، و اما الكلام فى حكم الزكاة فلا إشكال فى عدم وجوبها لو كان النذر متعلقا بما يساوى قدر

النصاب أو موجبا لنقصه و ذلك لخروجه عن الملك و صيرورته ملكا للمنذور اليه فينتقى شرط الوجوب اعنى بقاء النصاب على ملك المالك طول الحول أو قبل تعلق الوجوب.

(الصورة الثانيـة) ان يكون النـذر من قبيل نـذر النتيجـة أيضا و لكن معلقا على بعد الحول، و هو يتصور على قسـمين- الأول- ان ينشأ صدقيـة المـال فى الحـال و لكن يجعل بعـد الحول ظرفا للأداء فيكون التعليق فى الأداء لا فى النـذر، مثل جعل الوكالـة فى الحـال و ظرف عمـل الوكيـل فى المستقبل، بان يقول وكلتك فى الحال و أنت وكيلى الان فى بيع دارى غـدا، و هـذا بالحقيقة يرجع الى الصورة الأـولى لأـن النـذر يكون منجزا لاـ تعليق فيه و انما التعليق فى مرحلـة الأداء. الثانى- ان ينشأ صدقيـة المال بعد الحول بان يكون الإنشاء فى الحال و المنشأ به فى الاسـتقبال نظير الواجب المشـروط فى التكاليف و الملكية فى باب الوصـية فى الوضع، حيث ان الموصـى ينشأ الملكيـة الموصـى به للموصـى له بعـد الموت بحيث يكون بعـد الموت قيـدا للملكية لا للإنشاء، فالإنشـاء مطلق و المنشأ هو الملكيـة المقيـدة بما بعـد الموت، و على هـذا يكون زمان خروج المال عن ملك الناذر بعـد الحول، فيكون النصاب فى تمام الحول ملكا له و لا مانع عن وجوب الزكاة من ناحيـة الملكيـة، و انما الكلام فى وجوبها حينئـذ من جهة تمكن المالـك عن التصـرف فـان فيه وجهـان، مختـار بعض مشايخنـا فى مجلس الـدرس هو الوجوب، و قال (قـده) لا مانع عن وجوب الزكـاة أصـلا لحلول الحول على المـال مع كونه مملوكا للمالك، لكن الأقوى عـدم الوجوب و ذلك لا من جهـة سـلب الملكية بل من جهة انتفاء التمكن من التصـرف قبل انتهاء الحول، لان التحقيق عدم جواز التصـرف فيه قبل مجيئى الشـرط تصرفا موجبا لإتلافه عقلا كأكله لو كان مأكولا و نحوه، أو شـرعا كاخراجه عن ملكه و نحوه من غير فرق بين ان يكون الشـرط المعلق عليه محققا كالوقت الـذى يكون البحث فيه، أو مترقبا كشـفاء المريض و قدوم المسافر و نحوها، و ذلك لان مجيئى الشـرط مما له دخل فى القدرة على امتثال النذر، فيكون مما له الدخل فى حسن الخطاب، فيكون تفويت مقدماته قبل فعليته من قبيل مأتم

ملاـكه قبـل فعليـة خطـابه، و فى مثله يحكم العقـل بقبـح التفويت حكمـا ادراكيا من قبل متمم الجعل، و الخطاب على حسب ما أوضـحنا سـبيله فى غير موضـع من الأـصول، فيحرم عليه التفويت، و يجب حفـظ القـدرة إلى زمـان الشـرط المتوقف على إبقـاء المنـذور فى ملكه قابلاـ للخروج عن ملكه بالنـذر عنـد مجيئى شـرطه، فيحرم عليه التصـرف بكل تصـرف موجب لفواته عقلا أو شرعـا. (الصـورة الثالثـة) ان يكون التعليق على آن انتهـاء الحول بحيث يتحقق عنـد انتهـائه شـرط النـذر و الزكـاة معـا فيكون آن المقارن لانتهاء الحول آن فعلية وجوب الزكاة و النذر، فعلى المختار فى الصورة الثانية من عدم وجوب الزكاة لانتفاء التمكن من التصـرف لا تجب فى هـذه الصورة أيضا بعين ما تقدم فى الصورة الثانية، و على القول بالوجوب فيها فهل يجب فى هذه الصورة

تقـديم النـذر فلا تجب الزكاة، أو يجب تقديم الزكاة فلا ينعقد النذر وجهان أقواهما الثانى، و ذلك لكون اشتراط النذر بالقدرة شرعيا، و اشتراط الزكاة بالقدرة عقليا، فعند الدوران بين المشـروط بالقدرة الشـرعية و المشـروط بالقدرة العقلية يقدم الثانى على الأول، لا يقال بناء على التزاحم بين الخطابين يمكن الجمع بينهما بالقول بانعقاد النذر و تعلق الزكاة بالذمة، لأنه يقال انتهاء النوبة إلى التزاحم بين الخطا بين يتوقف على انعقاد النذر، و بما ذكرناه من كون الدوران بينهما دوران بين المشـروط بالقدرة الشـرعية و العقليـة فعليـة خطاب الزكاة لا يبقى مورد الخطاب النـذر حتى يجمع بينهما بما ذكر. (الصورة الرابعة) ان يكون التعليق بما قبل انتهاء الحول، و لا إشـكال فى عـدم وجوب الزكاة فيها لخروج المنـذور عن الملكيـة قبل حلول الحول فلا يحصل شـرط وجوبها فيكون هذه الصورة كالصورة الأولى التى قلنا بعدم وجوب الزكاة فيها من جهة انتفاء شرطه الذى هو الملك.

(الصورة الخامسـة) ان يكون معلقا على غير الوقت، و حكمها هو عدم وجوب الزكاة مطلقا سواء كان المعلق عليه أمرا فى الحول أو كان فى الان المقارن لانتهاء الحول، أو أمرا بعد الحول، و على الأول أعنى ما إذا كان فى الحول حصل الشـرط أو لم يحصل بعد و وجه عدم وجوبها فيما إذا كان الشرط فى الحول و قد حصل فيه هو عدم الملكية

التى شـرط فى الوجوب، و فى بقية الصور من جهة انتفاء التمكن من التصـرف حتى فيما إذا كان الشـرط فى الحول و لم يحصل فيه، إذ قبل تبين عدم حصوله فيه لا يكون المالك متمكنا من التصرف لاحتمال حصوله فينتفى شرط الوجوب حينئذ، و لا يخفى ان الكلام فى هذه الصور الخمسة كان فى نذر النتيجة و لم يتعرض لها المصنف (قده) فى المتن، و منه يظهر حكم صور ما كان من قبيل نذر الفعل و نشـير إليها إجمالا. (الصورة السادسة) ما كان النذر من باب نذر الفعل منجزا غير معلق على شـىء من وقت أو غيره كما إذا نـذر ان يتصـدق بعين نصابه، و حكم هـذه الصورة هو عـدم وجوب الزكاة لا من جهة انتفاء الملك لكون المال المنذور ملكا له و لا يخرج بالنذر عن ملكه، بل لان ملكه لا يكون تاما، و ذلك لقصـر دائرة سـلطنته بسبب النذر على خصوص التمليك بالمنذور له، و خروج أضداد هذا التصـرف عن حيطة سـلطنته فلا يكون سـلطانا تاما على ملكه بحيث له ان يتصرف فيه كيف شاء، بل التحقيق خروج التمليك بالمنـذور له أيضا عن سـلطانه، غاية الأمر بالإلزام على الفعل، فليس له القدرة عليه بمعنى ان شـاء فعـل و ان شاء ترك بل يجب عليه الفعل كما ان أضـداده يجب عليه الترك، و لا فرق فى عـدم وجوب الزكاة بين تعلق النـذر بتمام النصاب أو ببعضه لان المـدار فى الوجوب هو التمكن من التصـرف فى تمام النصاب، فلو خرج النصاب و لو ببعضـه عن سـلطنته لم تجب الزكاة، و هـذا إذا كان تعلق النذر قبل تعلق وجوب الزكاة، و لو كان النذر بعد تعلق وجوب الزكاة بأن كان النذر فى الشـهر الثانى عشـر فيما فيه الحول أو بعد انعقاد الحب مثلا فى الزرع فإن أمكن الجمع بينهما وجب الجميع، و لا ترتيب حينئذ كما إذا كان له أربعين شاة مثلا و فى الشهر الثانى عشر نذر التصدق بواحد منها فإنه يخرج واحدة منها فى الزكاة و واحدة للنذر من غير اعتبار ترتيب بينهما، و لو لم يمكن الجمع بينهما كما إذا نذر فى المثال المتقدم ان يتصدق بالجميع ففى صحة نذر الجميع أو بطلانه بالنسـبة إلى الواحـدة التى تجب إخراجها فى الزكاة و صـحته بالنسـبة الى ما عـداها وجهان بل قولان، و يترتب على الأول وجوب إخراج الزكاة بالقيمة و صرف الجميع فى النذر، و على

الثانى وجوب إخراج الزكاة أو لإثم الوفاء بالنذر كما عليه المصـنف (قده) فى المتن، و لعل مبنى الوجهين هو الاختلاف فى نحو تعلق الزكاة بالعين فان كانت ملكا فى العين على نحو الإشاعـة أو الكلى فى المعين كما ذهب الى الأخير المصـنف يكون اللازم بطلاـن النـذر فى مقـدار المخرج من النصاب زكاة لخروجه بـدخول الشـهر الثانى عشـر عن ملك المالك، و ان كان نحو تعلقها بالعين باعتبار كونها حقا متعلقا بما تبعه العين نظير حق الرهانة أو نظير حق الجناية يكون اللازم صحة نذر الجميع حتى فى مقدار

المخرج من النصاب زكاة لبقائه فى ملكه مع صيرورته متعلقا لحق المستحق على احد نحوين، و لما كان اختيار الإخراج من العين بيد المالك كان اللازم وجوب إخراج الزكاة من غير العين و صرف العين جميعا فى النذر جمعا بين الحقين، و الأقوى هو الأخير، و سيأتى وجهه عند تعرض المصنف له، و عليه فالأقوى فى مسئلتنا هذه هو وجوب إخراج الزكاة من غير العين و صرف العين جميعا فى النذر.

(الصورة السابعة) ما كان النذر من باب نذر الفعل موقتا بما قبل الحول فان و فى بالنذر فلا إشكال فى عدم وجوب الزكاة لخروج العين بالوفاء بالنذر عن ملكه، و كذا إذا لم يف بالنذر و قلنا بوجوب القضاء الا انه لا لخروج العين عن الملك لانه متوقف على الوفاء بل لعدم تمكنه من التصرف، بل الأقوى عدم وجوب الزكاة مطلقا و لو لم نقل بوجوب القضاء، و ذلك لا لانقطاع الحول بالعصيان كما فى المتن بل لانقطاعه بمجرد النذر الذى قد عصى به، و لكن المحكى عن شرح الروضة وجوب الزكاة لو لم نقل بوجوب القضاء، و قد أورد عليه فى الجواهر بانقطاع الحول بالنذر، نعم ينبغى استيناف حول من حين العصيان انتهى، يعنى بناء على عدم القضاء كما صرح به المصنف فى المتن حيث يقول: نعم إذا مضى عليه الحول من حين العصيان وجبت على القول بعدم وجوب القضاء، و كذا لو كان النذر موقتا بأثناء الحول لانقطاع الحول به، و ان كان موقتا بما بعد الحول فالمحكى عن شرح الروضة كما حكاه عنه فى الجواهر انه ان كان الوجوب اى وجوب النذر لا يتعلق الا بانقضاء الحول احتمل وجوب الزكاة ثم التصدق

بالباقى إذا اتى الوقت، و عدم وجوب الزكاة نظرا الى نقض الملكية و التصرف، و ان كان يتعلق بمجرد صيغة النذر تعين العدم لما قلنا، ثم أورد عليه فى الجواهر بأنه لا ينبغى التأمل فى تعلق النذر به حال الصيغة بالصدقة به فى ذلك الوقت، و عليه يبنى عدم جواز إتلافه قبل الوقت، و ليس هو كالواجب الموقت فى جواز إتلاف مقدماته قبل الوقت لو قلنا به لعدم الوجوب كما لا يخفى على من لاحظ العرف. (أقول) إذا نذر فى أثناء الحول بان يتصدق بالعين الزكوى بعده بان يكون ظرف إنشاء النذر و اجراء صيغته فى الحول و ظرف الفعل و الوفاء بالنذر بعده فلا يخلوا اما يكون الالتزام بالتصدق حاليا و التصدق نفسه استقباليا نظير الواجب المعلق على القول به، حيث ان الوجوب فيه حالى و الواجب استقبالى، أو يكون إنشاء الالتزام به حاليا و الالتزام المنشأ بإنشائه استقباليا نظير الواجب المشروط على مذهب المشهور، حيث ان إنشاء الوجوب فيه حالى و الوجوب المنشأ به استقبالى، فعلى الأول فلا ينبغى الإشكال فى عدم وجوب الزكاة قطعا، و ذلك لوجوب حفظ المال المنذور تصدقه فى وقته، و معه فلا يكون ملكه تاما فى الحول بناء على وجوب تحصيل مقدمات الواجب المعلق قبل وقت الواجب لوجوبه قبله، و على الثانى ربما يقال بوجوب الزكاة لعدم وجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروط، لكن الأقوى فيه أيضا عدم الوجوب و ان لم تكن مقدمات الواجب المشروط لازمة التحصيل من ناحية خطابه قبل فعليته الا انه قد يجب تحصيله بخطاب أخر متمم لخطابه يكون فى حكم الخطاب المقدمى من ناحية تمامية ملاكه و ان كان خطابا نفسيا مستقلا الا انه ينتج ينتجه الخطاب المقدمى حسبما أوضحنا سبيله فى بحث الواجب المشروط، و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان مجيئى الوقت فى النذر الموقت انما يؤثر فى حسن الخطاب بعد تمامية ملاكه لا فى أصل ملاكه، فحينئذ يجب تحصيل مقدماته قبل وقته، و معه فلا يكون متمكنا من التصرف فلا تجب معه الزكاة.

(الصورة الثامنة) ان يكون النذر متعلقا بالفعل معلقا على شرط غير الوقت فلا يخلو اما ان يحصل الشرط أو لا يحصل، و على تقدير حصوله فاما يحصل قبل تمام الحول أو

يحصل بعد الحول أو يحصل مقارنا لتمامه، ثم المالك اما ان يعلم بحصوله أو يقطع بعدم حصوله أو يشك فى حصوله، فان علم بحصوله و قد حصل المعلق عليه قبل تمام الحول لم تجب الزكاة من غير اشكال و خلاف فيه لوجوب صرف المنذور فى التصدق، و عدم تمكنه من التصرف فيه بسبب تحقق المعلق عليه فى الحول و علمه به أيضا فيقطع الحول قطعا، و ان حصل بعده فان قلنا بعدم وجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروط وجبت الزكاة كما عليه المصنف فى المتن و ذلك لتحقق شرط الوجوب من الملك و التمكن من التصرف فيه طول الحول، و ان قلنا بوجوب تحصيله من ناحية الخطاب المتمم كما أومأنا إليه أنفا فى ذيل الصورة السابعة فلا تجب الزكاة لعدم التمكن من التصرف و هذا هو الأقوى، و ان حصل مقارنا لتمام الحول فقال المصنف (قده) فيه اشكال و وجوه أولها وجوب الزكاة و عدم وجوب النذر، و ثانيها وجوب النذر و سقوط الزكاة عكس الأول، و ثالثها التخيير بين تقدم أيهما شاء، و رابعها القرعة، و خامسها وجوب الوفاء بالنذر من العين و أداء الزكاة من غيرها، و لا يخفى انه بناء على مختارنا من وجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروط فى المقام من ناحية الخطاب المتمم يكون الأقوى هو الوجه الثانى، و ذلك لعدم تمكنه من التصرف حينئذ قبل تحقق الشرط من ابتداء إنشاء النذر فينقطع الحول به، و على القول بعدم وجوبه و بقاء التمكن من التصرف من زمان وقوع النذر إلى أخر الحول فلا وجه لتقديم الزكاة على النذر و لا العكس، فينبغى حينئذ إسقاط الوجهين الأولين فهل المتعين حينئذ هو التخيير لكونه من قبيل المتزاحمين المتساويين، أو القرعة لكونها لكل أمر مشكل اى مشتبه، و لو لم يكن الاشتباه واقعا اى لم يكن له واقع و اشتبه فى الظاهر بل الواقع يتحقق بالقرعة نظير التصويب الأشعرى الغير المعقول فى تقرير الواقع فبالقرعة فى المقام يتقرر ما يقرره القرعة، أو وجوب أداء النذر من العين و أداء الزكاة من غيرها وجوه، و لعل وجه الأولى هو البناء على كون تعلق الزكاة بالعين من باب الشركة، أو الكلى فى المعين، كما ذهب المصنف إلى الأخير، و وجه الأخير هو البناء على كون تعلقها بالعين نحو

تعلق حق الرهانة أو الجناية، و لا يخفى ان الأخير هو الأقوى، و عليه فالمتعين هو الأخير، و مع الغض عنه فالأقوى هو التخيير للإشكال فى الرجوع الى القرعة فيما إذا لم يكن واقع و أريد تقرير الواقع ثبوتا بالقرعة، و عدم جواز الرجوع إليها فى موارد الأصول العملية التى منها التخيير كما حققناه فى الأصول، ثم ان هذا كله انما هو فيما إذا تعلق النذر بتمام العين الزكوية، أو بما يشمل مقدار المخرج من الزكاة بحيث لا يمكن الجمع بينهما، و اما مع تعلقه بما عدا مقدار المخرج من الزكاة كما إذا نذر التصدق بواحدة من الأربعين شاة مثلا فلا اشكال معه فى وجوب الزكاة و النذر معا لعدم التزاحم بينهما إذا لم نقل بمنع النذر عن التصرف فى الحول، و اما على القول به كما هو المختار فيسقط الزكاة فى المثال المذكور اعنى ما إذا نذر التصدق بواحدة من الشياة التى كان عددها أربعين معلقا على شرط حصل عند انتهاء الحول، فإنه لا يتمكن من التصرف فى تمام الأربعين من حين انعقاد النذر إلى أخر الحول و يوجب المنع عن التصرف فى واحدة منها كما لا يخفى، هذا كله فيما إذا حصل الشرط مع العلم بحصوله، و لو علم بعدم حصوله فلا يخلو فاما لا يحصل الشرط واقعا و يكون علمه بعدم حصوله مطابقا مع الواقع، أو يحصل واقعا، اما فى أثناء الحول أو فى أن أخر الحول أو بعد الحول، فعلى الأول فلا ينبغى الإشكال فى وجوب الزكاة لتحقق شرائطه من تمامية الملك و التمكن من التصرف و عدم انقطاع الحول بشى‌ء، و على الثانى أعنى ما إذا حصل شرط النذر فى الحول مع علمه بأنه مما لا يحصل علما غير مطابق مع الواقع، فان حصل له العلم بحصوله فى الحول فيدخل فى الفرض الأول أعنى ما علم بحصوله و قد حصل فى الحول فلا تجب الزكاة، و لو علم به بعد الحول فالأقوى انه تجب الزكاة من جهة عدم انقطاع الحول بشى‌ء لتمامية الملك فى الحول و تمكنه من التصرف، اما الأول فلفرض كون النذر متعلقا بالفعل لا النتيجة، و اما الثانى فلاعتقاده بعدم حصول الشرط، و الذى يوجب المنع عن التصرف هو العلم بحصوله أولا أقل من احتماله. و السر فى ذلك

ان حفظ القدرة فى الوفاء بالنذر فى موطن وجوبه و هو عند

تحقق الشرط فيما كان مشروطا و ان كان بحكم العقل، لكن حكمه هذا ليس من باب المستقلات العقلية، بل انما هو من قبيل حكمه فى باب الملازمات، مثل حكمه بوجوب المقدمة أو بحجية الظن من دليل الانسداد بتقرير الكشف، حيث ان المدرك هو العقل، و لكن المدرك حكم شرعى يستكشف بكاشفية العقل فالعقل يكشف عن الوجوب الشرعى العارض للمقدمة لا انه يحكم بوجوبها استقلالا، و ان كان يحكم بوجوبها كذلك أيضا الا ان البحث فى وجوب المقدمة ليس فى هذا الوجوب العقلى بل فى الوجوب الشرعى المنكشف من ناحية العقل، فوجوب حفظ متعلق النذر الى زمان حصول الشرط شرعى لكنه منكشف من حكم العقل و إدراكه تمامية الملاك، و مع انسداد احتمال وجود الشرط عند الناذر و اعتقاده بعدم حصوله لا يحكم العقل بلزوم حفظ متعلق النذر، و الحكم الشرعى بوجوب حفظه مع فرض حصول الشرط فى الحول واقعا و ان كان واقعا موجودا حيث انه فى وجوده غير محتاج الى العقل لكنه ليس بمحرز، لكون محرزة هو العقل و كان مستكشفا به، و المفروض أنه بإحرازه من ناحية العقل كان مانعا من التصرف المنافى مع النذر لا- بوجوده الواقعى، فمع اعتقاد الناذر بعدم حصول الشرط لا مانع عن التصرف المنافى مع النذر فى العين المنذورة فيتحقق شرط وجوب الزكاة قطعا. و مما ذكرنا يظهر حكم ما إذا لم يحصل له العلم بوجود الشرط أصلا و لو بعد الحول، بل بقى على جهله المركب إلى الأبد فإنه تجب الزكاة عليه حينئذ بطريق اولى، هذا تمام الكلام فيما إذا قطع بعدم حصوله.
و لو شك فى حصوله ففى سقوط الزكاة أو ثبوتها وجوه، المحكى عن جملة من الأساطين هو الأول، و هو المصرح به فى الجواهر، و عن القواعد و شرح اللمعة التردد فيه، و استدل لوجوبها بأصالة عدم الشرط عند الشك فيه، و استصحاب الجواز السابق، و لا يخفى ما فيه فإنه مضافا الى ان اجراء أصالة عدم الشرط متوقف على القول بإجراء الاستصحاب فى الأمر الاستقبالى لإثبات الحكم فى الحال مثل استصحاب بقاء دم المرأة إلى الثلاثة

لإثبات كون الموجود من الدم حيضا فى الحال، أو بقائه الى بعد العشرة لإثبات كون الموجود بعد العادة استحاضة، أو استصحاب بقاء الإمام فى الركوع الى ان يلحق به المأموم لإثبات جواز القدوة فى الحال، و فى المقام لا بد من ان يجرى الأصل فى عدم الشرط، و إحراز عدمه فى المستقبل لإثبات جواز التصرف فى الحال، و فى صحة إجراء هذا الأصل نظر، و تمام الكلام فيه فى الأصول لا ينتهى النوبة إلى التمسك به مع حكم العقل بوجوب حفظ المنذور و عدم التصرف فيه بما ينافى النذر عند احتمال تحقق الشرط، و معه لا يبقى شك فى جواز التصرف حتى يثبت بالاستصحاب، فالأقوى حينئذ هو عدم وجوب الزكاة لانقطاع الحول بواسطة النذر من جهة المنع عن التصرف بما ينافيه عند احتمال وجود الشرط، هذا و لكن المحكى عن الإيضاح فى وجه السقوط هو لزوم اجتماع الحقين المتضادين لولاه، قال (قده) لان اجتماع انعقاد الحول الموجب للوجوب بعده مع صحة النذر و استمراره يمكن استلزامه للمحال فهو محال، أما الأولى فلأنهما لو اجتمعا توقع الشرط و لم يكن له الا تلك العين استحق الفقير استحقاقا لازما، و مصرف النذر استحقاق لازم و هو يستلزم اجتماع الضدين، و اما الثانية فضرورية لأنه يمتنع استلزام المحال انتهى كلامه المحكى عنه، و لا- يخفى ما فيه مع ما فيه من سوء التعبير، فان اجتماع الزكاة و النذر المستلزم للمحال لا يوجب إسقاط الزكاة لإمكان التنصيف، أو تقديم أحدهما بالقرعة، أو تقديم الزكاة على النذر و الحكم بسقوط النذر، فترجيح النذر و الحكم بسقوط الزكاة يكون من غير موجب، و كيف ما كان ففى ما ذكرنا غنى و كفاية، و معه لا حاجة الى ما استدل به، و لا وجه للترديد فى الحكم كما فى القواعد، و عن شرح اللمعة هذا تمام الكلام فى هذه المسألة و الحمد للّه على انعامه.

[مسألة ۱۳ لو استطاع الحج بالنصاب]

مسألة ۱۳ لو استطاع الحج بالنصاب، فان تم الحول قبل سير القافلة و التمكن من الذهاب وجبت الزكاة أولا، فإن بقيت الاستطاعة بعد إخراجها وجب و الا فلا، و ان كان مضى الحول متأخرا عن سير القافلة وجب الحج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۰۰

و سقط وجوب الزكاة، نعم لو عصى و لم يحج وجبت بعد تمام الحول، و لو تقارن خروج القافلة مع تمام الحول وجبت الزكاة أولا لتعلقها بالعين بخلاف الحج.

لو استطاع الحج بالنصاب كما إذا تملك نصابا من النصب الزكوية من الإبل مثلا بالإرث أو غيره و صار مستطيعا للحج فلا يخلو عن أحوال (الاولى) ان يتم الحول المعتبر فيه إذا كان مما يعتبر فيه الحول قبل التمكن من الذهاب، سواء كان قبل مجيئى أشهر الحج، أو بعده قبل سير القافلة، أو بعده و قبل التمكن من المسير وجبت الزكاة أولا ثم الحج بالباقى إن بقيت الاستطاعة بعد إخراج الزكاة، و فى بيان الشهيد (قده) لو استطاع بالنصاب فتم الحول قبل سير القافلة وجبت الزكاة، فلو خرج بدفعها عن الاستطاعة سقط وجوب الحج فى عامه، و هل تكون تعلق الزكاة كاشفا عن عدم وجود الاستطاعة أو تنقطع الاستطاعة حين تعلق الزكاة إشكال، و تظهر الفائدة فى استقرار الحج، فعلى الأول لا يستقر، و على الثانى يمكن استقراره إذا كان قادرا على صرف النصاب فى جهازه لأنه بالإهمال جرى مجرى المتلف ماله بعد الاستطاعة انتهى. أقول المعتبر فى الاستطاعة هى الاستطاعة التى بها يتمكن المستطيع من إيصال نفسه الى بلد الحج فى موسمه، لا التى تنقطع بعروض عارض عقلى أو شرعى كوجوب الزكاة مثلا بحيث لا يتمكن المكلف مع انقطاعها إلى إيجاد الحج فى مكانه و زمانه، فلا فرق حينئذ بين كشف وجوب الزكاة عن عدم وجودها، و بين انقطاعها حين تعلق الزكاة، بل الحق فساد هذا الترديد من رأس فضلا عن فساد ما يترتب عليه من الثمرة، لأن الاستطاعة إلى زمان تعلق الزكاة ليست استطاعة المعتبرة فى وجوب الحج أصلا حتى يبحث عن عدم وجودها بتعلق الزكاة أو انقطاعها به، بل المعتبر منها فى وجوبه هو الاستطاعة إلى زمان سير القافلة و تمكنه من المسير، فحينئذ فما كان الى زمان تعلق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۰۱

الزكاة ليست استطاعة حتى تنقطع بالتعلق أو استكشف بالتعلق عدمها، و ان شئت فقل انها جزء من الاستطاعة و تنصف بالاستطاعة الفعلية عند اتصالها بما يتصل بها الى زمان سير القافلة و تمكنه من المسير معها، فيكون اتصالها بما يتصل بها شرطا فى اتصافها بالاستطاعة، فما لم تكن متصلة لا- تكون استطاعة لكى يتردد فى كشف عدمها بتعلق الزكاة أو انقطاعها به، فحق التعبير ان يقال باتصالها بما يتصل بها يستكشف عن كونها استطاعة على تصوير الشرط المتأخر بناء على الكشف، لا- انه بانقطاعها عما يتصل بها يستكشف عدمها كما لا يخفى، و هذا الذى ذكرناه جار فى كل مركب سيال متدرج الوجود كالصلاة و الصوم و الحج و الاعتكاف فى الشرعيات، بل فى مثل البيت و نحوه من العرفيات، فان اتصاف الجزء الأول من الصلاة مثلا أو البيت مثلا متوقف على إلحاق بقية الأجزاء اليه فبلحوقها يستكشف ان الجزء الأول صلاة أو بيت لا ان بعدم اللحوق يستكشف انه ليس صلاة أو بيتا. (الحالة الثانية) ان يكون مضى الحول بعد سير القافلة و التمكن من المسير معه، و لا إشكال فى وجوب الحج حينئذ، فان اتى به و خرج المال بصرفه فى الحج عن النصاب و انقطع حوله به فلا زكاة قطعا، لعدم تحقق شرط الوجوب، و ان عصى و لم يحج وجبت الزكاة بعد تمام الحول و استقر الحج فى ذمته بعصيانه و ان ذهبت استطاعته بإخراج الزكاة، و وجه وجوب الزكاة عليه مع استقرار الحج فى ذمته هو ان وجوبه لا يكون مانعا عن وجوبها لان المال لا يكون مقصودا فى الحج، و لو قصد فغايته ان يكون دينا، و منه يظهر حكم الحالة الثالثة و هى ان يكون تمام الحول مقارنا مع خروج القافلة فإنه تجب الزكاة

أولا- لتعلقها بالمال بخلاف الحج، حيث انه لو قصد تعلقه بالمال كان دينا فى الذمة، قال فى المحكى عن جامع المقاصد إذا اجتمع الزكاة و الحج فالزكاة مقدمة مع بقاء العين سواء كان وجوبهما معا، أو وجوب أحدهما كان سابقا، و مع ذهابها فهما متساويان انتهى، بل كلما اجتمع الزكاة و الدين فى التركة قدمت الزكاة إذا كانت فى العين بمعنى بقاء العين المتعلق بها، و كذا اجتماع الخمس مع الدين مع بقاء العين المتعلق به، و هذا بخلاف ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۰۲

عداهما من الحقوق كالكفارات و غيرها مما لا تعلق لها بالعين فإنها كباقى الديون التى توزع التركة عليها مع القصور، و كذا الخمس و الزكاة مع ذهاب العين و انتقالهما للذمة، خلافا لبعض العامة فقدمها على الديون على كل حال للنبوى: دين اللّه أحق بالقضاء، و عن بعض أخر منهم عكس ذلك فقدم حق الآدمى مطلقا و لو مع بقاء العين المتعلق للزكاة و الخمس، و قواه فى المحكى عن الشهيد، و عن ثالث منهم التسقيط مطلقا، و عن العلامة نفى الباس عنه، و الأقوى ما ذكرناه من تقديم الزكاة و الخمس على الدين مع بقاء العين، و التقسيط بينهما مع ذهاب و العين و انتقالهما بالذمة، و من جميع ذلك يظهر حكم اجتماع الخمس مع الحج و انه لا يمنع عنه الحج إذا كان مستقرا قبل عام الاستطاعة، و لو ربح فى عام الاستطاعة سقط الخمس عما يصرفه فى الحج فى ذلك العام لكونه مؤنة و الخمس يخرج بعد خروج المؤنة من الربح.

[مسألة ۱۴ لو مضت سنتان أو أزيد على ما لم يتمكن من التصرف فيه]

مسألة ۱۴ لو مضت سنتان أو أزيد على ما لم يتمكن من التصرف فيه بان كان مدفونا و لم يعرف مكانه، أو غائبا أو نحو ذلك ثم تمكن منه استحب زكوته لسنة، بل يقوى استحبابها لمضى سنة واحدة أيضا.

لو مضى على المالك سنون لا يتمكن من التصرف فى ماله، اما لفقده أو دفنه أو غيبته و نحو ذلك، ثم عاد المال اليه و تمكن من التصرف فيه زكاة لسنة واحدة استحبابا كما فى الشرائع، و اعترف بعدم وجدان الخلاف فيه، و فى المدارك و الجواهر و عن التذكرة انه مستحب عندنا، و عن المنتهى إذا عاد المغصوب أو الضال الى ربه استحب له ان يزكيه لسنة واحدة، ذهب إليه علمائنا، و يدل عليه من الاخبار خبر سدير الصيرفى عن الباقر عليه السلام ما تقول فى رجل كان له مال فانطلق به فدفنه فى موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذى ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث بعد ذلك ثلث سنين ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۰۳

بعينه كيف يزكيه قال: يزكيه لسنة واحدة لأنه كان غائبا عنه و ان كان احتبسه، و موثق زرارة عن الصادق عليه السلام انه قال فى رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه قال: فلا زكاة عليه حتى يخرج فإذا خرج زكاه لعام واحد، و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على أخذه فعليه زكاة لكل ما مر به من السنين، و ظاهر هذين الخبرين و ان كان هو وجوب زكاة المال الغائب لسنة واحدة، و قد حكى عن بعض متأخر المتأخرين، و استظهره فى مفتاح الكرامة عن نهاية العلامة بعدم ذكر الاستحباب فيها و هو المحكى عن بعض العامة أيضا الا انه يجب رفع اليد عن ظهورهما فيه بما دل على عدم الزكاة فى المال الغائب الى ان يقع فى يد المالك، و تحت تصرفه و يحول عليه الحول و هو فى يده، و ذلك مثل صحيح إبراهيم قلت لأبى الحسن الرضا عليه السلام الرجل يكون له الوديعة و الدين فلا يصل إليهما ثم يأخذهما متى يجب عليه الزكاة قال عليه السلام:

إذا أخذها ثم يحول عليه الحول يزكى، الدال بمفهومه على عدم الزكاة ما لم يأخذها، أو أخذها، و لم يحل عليه الحول، و موثق إسحاق بن عما، عن الكاظم عليه السلام عن الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدرى اين هو و مات الرجل كيف

يصنع بميراث الغائب من أبيه، قال: يعزل حتى يجىء، قلت فعلى ماله زكاة قال: لا حتى يجىء، قلت فإذا جاء يزكيه فقال: لا حتى يحول الحول فى يده، فإنه صريح فى نفى الزكاة عنه حتى يحول عليه الحول بعد تمكنه من ماله بمجيئه، و فى حكم هذين الخبرين فى الدلالة على عدم الوجوب غيرهما مضافا الى نفى الخلاف فى عدم الوجوب، بل الإجماع المحكى على عدمه فى لسان جملة من الأساطين و لا ينبغى التأمل فى الحكم المذكور أصلا، لكن فى زكاة الشيخ الأكبر (قده) حمل السنة على السنة الأولى التى حال عليه الحول قبل الفقدان، و جعل أول زمان الفقدان بعد حلول الحول الذى ذهب عنده المالك ليخرجه من موضعه فلم يجده، و لا بأس به الا انه يجىء البحث فى عدم إحراز التمكن قبل حلول الحول، و سيأتى شرح الكلام فيه الا انه ينبغى البحث عن أمور (الأول) ظاهر خبر سدير هو ثبوت الاستحباب فى المال المدفون، و خبر زرارة

فى المال الغائب، و قد اختلف التعبير فى عبائر القوم عن موضوع الحكم، و ظاهر الشرائع جعل المدار فى المال المفقود فإنه بعده قال لا زكاة فى المغصوب و لا فى المال الغائب و لا فى الرهن و لا فى الضال و المفقود، قال فان مضى عليه سنون و عاد زكاه لسنة واحدة استحبابا انتهى، فان الظاهر من ضمير المجرور فى قوله (عليه) ان يرجع الى الأخير و هو المال المفقود، و قد صرح بذلك فى القواعد أيضا حيث قال و لو مضى على المفقود سنون ثم عاد زكاه لسنة استحبابا، و عن المنتهى التعبير بالمغصوب أو الضال على نحو الترديد، و فيه إذا عاد المغصوب أو الضال الى ربه استحب له ان يزكيه لسنة واحدة ذهب إليه علمائنا، و عن الوسيلة و التذكرة و النهاية و الإرشاد التعبير بالضال و المفقود، و عن بعض أخر كما هو المصرح فى المتن التعبير بعدم التمكن من التصرف و هذا هو الأولى، لأن المدار فى سقوط الوجوب على عدم التمكن سواء كان لأجل دفن المال، و الجهل بموضعه، أو غيبة المالك عنه، أو ضلال المال، أو صيرورته مغصوبا، و نحو ذلك، و لا يتوهم اختصاص الاستحباب بخصوص مال المدفون و الغائب جمودا على ظاهر خبرى سدير و زرارة بدعوى عدم المنافاة بين سقوط الوجوب فى كلما لا يتمكن فيه من التصرف، و اختصاص الاستحباب بخصوص المدفون و الغائب بقيام الدليل على الاستحباب فيهما دون ما عداهما مما لا يتمكن من التصرف، و ذلك لان المستفاد من خبرى سدير و زرارة هو كون مورد الاستحباب هو ما لا يقدر على التصرف لا لخصوصية للدفن و الغيبة فيه كما يشهد بذلك قوله عليه السلام فى خبر سدير بعد قوله عليه السلام يزكيه لسنة واحدة لأنه كان غائبا عنه حيث انه عليه السلام علل سقوط وجوب الزكاة عن المدفون، و ثبوت الاستحباب فيه بغيبته، فيستكشف منه نفى اختصاص الاستحباب بالمدفون و ان العبرة فيه على الغيبة، و الغرض من هذا الاستشهاد هو نفى توهم الاختصاص بالمدفون، و ان لم يكن فيه شهادة على عدم الاختصاص بالغائب لكن قوله عليه السلام فى ذيل خبر زرارة و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على أخذه فعليه زكاة لكل ما مر به من السنين، هو كون العبرة على عدم القدرة حيث جعل المدار

فى نفى الوجوب و إثبات الاستحباب هو عدم القدرة على الأخذ لا خصوص غيبة المال كما لا يخفى، هذا مع انه لم يذهب اختصاص الاستحباب بمورد الخبرين اعنى المدفون و الغائب، إلى وهم و لم يحك عن أحد. (الثانى) ظاهر عبارة الشرائع و القواعد و جملة أخرى من كلمات الأساطين هو ثبوت الحكم المذكور فيما إذا كانت مدة عدم التمكن من التصرف ثلاث سنين، و لعل ذلك اما لأجل الاقتصار فى الحكم المذكور على مورده و هو ثلاث سنين المعبر به فى خبر سدير، و السنين الغير الصادق على الأقل من ثلاث المعبر به فى خبر زرارة، فيكون اختيارا منهم على اختصاص الحكم بما إذا كانت المدة ثلاث سنين أو أكثر، و اما لأجل الاقتصار فى التعبير بلفظ الخبر و ان لم يكن الحكم عندهم مخصوصا به، و فى البيان و عن جامع المقاصد و المفاتيح انها كانت سنتين فصاعدا، و استظهر فى الجواهر عدم اعتبار السنين من عبارة المنتهى و المبسوط، و لعل منشأ الاستظهار

عن الأول عـدم التقييد فيه بالسـنين حيث قال: إذا عاد المغصوب أو الضال الى ربه استحب له ان يزكيه لسنة واحدة، فإن إطلاقه يشمل ما إذا لم تكن المدة ثلث سنين، و نفى عنه البأس فى المدارك، و فى مفاتيح الكرامة انهم حملوا عبارات الأصحاب على ذلـك، و لعل منشأ الحمـل حملهم كلمـة السنين الظاهر فى الجمع الـذى لا يكون أقل من الثلاث على ما فوق الواحـد الشامل للاثنين و ما فوقه و هو بعيـد فى مقام الحمل، لكن الأقوى فى الحكم هو عـدم الاختصاص بثلاث سـنين و ان كان المـذكور فى خبر سدير صريحا هو ذلك لكنه لا ينفى الحكم عن الأقل من الثلاث غاية الأمر عدم تعرضه لإثباته فى الأقل، لكن إطلاق موثق زرارة يـدل على ثبوته فيه حيث ان فى صدره لم يؤخذ قيد السـنين بل المفروض فيه هو مال رجل غائب عنه لا يقدر على أخذه، و ان كان فى ذيله التعبير بالسنين فيما إذا قدر على أخذه حيث قال عليه السلام فعليه زكاة لكل ما مر به من السنين، الا انه لا يقيد إطلاق الصـدر مع إمكـان ان يـدعى ظهور قوله عليه السـلام ما مر به من السـنين فى سنة واحـدة أو أكثر، و عليه فيمكن دعوى دلالته على كفاية الغيبة فى الاستحباب و لو كان عاما واحدا كما قواه فى المتن، و يمكن حمل

إطلاق عبارة المنتهى عليه و لا بأس به، نعم لا يشـمل إطلاقه الأقل من السـنة كما لا يخفى، و قـد صـرح به فى الجواهر أيضا قال (قده) نعم تلفيق العام من الضـلال و الوجدان لا دليل على الاستحباب فيه، و التسامح لا يصلح لان يكون مقتضيا لذلك انتهى، و مراده (قـده) من عـدم الـدليل على الاسـتحباب فيه هو نفى دلالـة إطلاق خبر زرارة عليه، و من عـدم صـلاحية التسامـح لاقتضائه ذلك هو عدم تحقق موضوعه و هو البلوغ و لو بواسـطة فتوى فقيه به إذ لم يحك الاسـتحباب فى الأقل من السـنة عن احد مع ما فى دليـل التسامـح من الاشـكال حسب مـا قرر فى الأـصول. (الثـالث) لو دفن مالا و لم يختـبره سـنتان أو أزيـد ثم اختبره فجهل موضـعه ثم وجـده، أو لم يجده أصـلا، فشك فى انه قبل الاختبار هل كان متمكنا منه بحيث انه لو اختبره لوجده أو انه لو اختبره كان موضـعه مجهولا فهل تجب زكاة الأعوام السابقـة على الاختبار أم لا (وجهان) قال فى الجواهر قـد يتجه الوجوب هنا لأصالة تـأخر الحـادث و هو الجهـل فيبقى على استصـحاب التمكن الى آن الجهـل، ثم قـال اللهم الا ان يقال ان الأصل لا يصـلح لتنقيح الشـرط الـذى هو صـدق كون المال عنـده و فى يـده فى هذه المدة إذ يمكن تقدم التلف فيكفى حصول الشك فى الشـرط فى سقوط المشروط، و أصالة تأخر الحادث لا يقتضى حصول تلك الصفة عرفا على ان أصالة براءة الذمة و عدم تعلق الزكاة بالمال تقتضـى العـدم، بـل همـا محصـلان للمطلوب بلا واسطة بخلاف أصل تأخر الحادث انتهى. (أقول) لا بأس بتفصـيل الكلام فى المقام، فاعلم ان الشك فى الواجب المشـروط قد يكون من جهة الشـبهة الحكمية كما إذا شك فى اشتراط وجوب الزكاة شرعا بالتمكن من التصـرف، و فى مثله يكون المرجع هو إطلاق دليل الوجوب لو كان، و الا فالأصول العمليـة، و قـد تقرر فى الأصول اختلاف مؤدى المرجعين، فـان نتيجـة إطلاق دليـل الوجوب هو عـدم الاشتراط، و نتيجـة الرجوع الى الأصول العمليـة التى هى البراءة فى المقام هو الاشتراط اى تضـييق دائرة الوجوب بما علم به قطعا و هو حالة وجود الشـرط لانه المتيقن، و مع عدمه يكون المرجع هو البراءة، و قد يكون الشك من جهة الشبهة المفهومية كما إذا علم باشتراط الوجوب

بـالتمكن و كان التمكن موضوعا عرفيا و الموضوع المأخوذ من العرف و لو كان من أظهر المفاهيم ينتهى بالأخرة الى ما يشـك فى صدقه عليه كما إذا كان الماء صافيا و أورد عليه التراب شيئا فشيئا يسيرا فيسيرا فإنه ينتهى الى ما يشك فى صدق الماء عليه الى ان يبلغ الى مـا يقطع بصـحة سـلب المـاء عنه و صـدق الوحل عليه، و يعبر عن هـذا بالشك فى الصـدق فى مقابل الشك فى المصداق الذى منشئه عروض العوارض الخارجية، مثل ما إذا شك فى صدق الماء على المانع الموجود فى البيت لأجل عروض الظلمـة، أو اشـتباه المـاء بغيره، و من المعلوم ان منشأ الشك فى الصـدق هو الشك فى المفهوم عرفا من حيث السعة و الضـيق،

فالشک فی صدق الماء على ما اختلط بقدر معين من التراب يرجع الى الشک فی کون مفهوم الماء عند العرف أخذ بمرتبة يصدق على مثل ذلک المختلط بالتراب، أو انه أضيق بحيث يکون هذا المختلط خارجا عن دائرته، و لا يخفى ان هذا الشک أيضا يرجع الى الشک فی أصل الاشتراط، فإذا علم بان التمکن من المسير الى الحج راکبا أو راجلا استطاعة و شک فی ان التمکن من المسير اليه حافيا هل هو استطاعة عرفا أم لا يکون المتعين من وجوب الحج هو عند التمکن من المسير اليه راکبا أو راجلا و يکون مع التمکن من المسير حافيا شاکا فی أصل الوجوب، فإذا کان هناک إطلاق يرفع به اشتراط الوجوب بالتمکن المخصوص اعنی تمکن المسير راکبا أو راجلا فيکون هو المرجع و يثبت به الوجوب مع التمکن من المسير حافيا، و مع عدمه يکون المرجع هو البراءة عن الوجوب عنه، و مما ذکرنا يظهر النظر فيما أفاده فی الجواهر فی حکم الشک فی التمکن من التصرف قال (قده) و مع فرض عدم تنقيح العرف لبعض الافراد يقوى سقوط الزکاة للأصل بعد قاعدة الشک فی الشرط شک فی المشروط، و ربما احتمل الوجوب للإطلاق و رجوع الشک فی الفرض الى الشک فی الاشتراط لا فی تحقق الشرط، و الأول أظهر انتهى، وجه النظر هو فساد الترديد بين الاحتمالين، و الحکم بأظهرية الأول لما عرفت من انه مع وجود الإطلاق لا محيص الا عن الرجوع اليه و مفاده هو الوجوب، و مع عدمه يجب الرجوع الى البراءة و قاعدة

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٣٠٨

التی ذکره فليس الاحتمالان فی عرض واحد حتى يردد بينهما ثم يجعل أحدهما أظهر، و قد يکون من جهة الشبهة المصداقية کما إذا علم باشتراط وجوب الحج بالاستطاعة، و علم انها عبارة عن التمکن من المسير الى الحج راکبا أو راجلا، و ان التمکن من المسير اليه حافيا لا يکون باستطاعة عرفا، و لکن الشک فی تمکنه من المسير اليه راکبا أو راجلا مع القطع بالتمکن من المسير اليه حافيا، أو علم باشتراط وجوب الزکاة بالتمکن من التصرف فی المال، و علم بتنقيح العرف لافراده، و شک فی تحققه کما فی المقام حيث انه قبل اختبار المدفون يشک فی تمکنه من التصرف لأجل الشک فی جهله بموضعه قبل الاختبار، و لا ينبغی الإشکال فی انه إذا کان أصلا محرزا فی البين يحرز به وجود الشرط يکون هو المرجع، کما إذا کان مستطيعا قبل أشهر الحج، و شک فی بقاء استطاعته فيه، فإنه يستصحب بقائه، أو کان ماله بقدر النصاب فشک فی نقصانه فإنه يرجع الى استصحاب بقائه، و إذا لم يکن أصلا محرزا لوجوده يکون مقتضى الصناعة العلمية أولا هو الرجوع الى الأصل المحرز لعدم الشرط لو کان کما إذا علم بعدم وجود الاستطاعة أولا ثم شک فی حصولها، أو کان عالما بعدم بلوغ ماله قدر النصاب ثم شک فيه، و مع عدمه يکون المرجع هو البراءة کما إذا ورث عينا زکوية يشک فی کونه بقدر النصاب فيشک فی وجوب الزکاة عليه من جهة الشک فی تحقق شرط وجوبها فی الخارج الا انه خرج عن حکم هذه الصناعة بوجوب الفحص فی بعض الموارد، و عدم وجوبه فی بعض اخرى، و ضابط ما يجب فيه الفحص عند الشک فی تحقق شرط الوجوب عما لا يجب فيه هو ان کل مورد يلزم من الرجوع الى الأصل النافی للتکليف سواء کان محرزا کأصالة عدم الاستطاعة عند القطع بعدمها سابقا، أو غير محرز کأصالة البراءة عن الوجوب إذا لم يعلم بالحالة السابقة للشرط عدم امتثال التکليف فی أغلب موارد تحقق شرطه يجب فيه الفحص، و ذلک کالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، و کالنصاب الأول فی الزکاة، فإن حصول الاستطاعة فی الأغلب تدريجی، و الدفعی من حصولها بالنسبة إلى التدريجی منه قليل کما إذ أورث الشخص عن مورثه ما لا يستطيع به دفعة، إذ الغالب

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٣٠٩

حصولها بالکسب الموجب لحصولها بالتدريج، و إذا کان المرجع عند الشک فی حصولها هو الأصل النافی لزم ترک امتثال هذا الواجب فی موطن فعلية وجوبه بتحقق شرطه فی الغائب، و هو مناف مع تشريعه، و فی مثله يحکم العقل حکما ادراکيا بوجوب الفحص، حيث ان ترکه مؤد إلى ترک الواجب کثيرا، فوجوب الفحص حکم مقدمی شرعی لکن بخطاب أصلی لا ترشحی

مقدمی ناش عن وجوب ذی المقدمة لأن المفروض تحقق الشک فی وجوب ذیها و لکنه مستکشف من ناحیة حکم العقل، و هذا أیضا من الموارد التی یحکم بوجوب مقدمات واجب المشروط قبل تحقق وجوبه، و فعلیته من ناحیة خطاب المتمم، و کذا الحال فی الشک فی بلوغ المال الی النصاب الأول إذ الرجوع الی الأصل النافی فیه أیضا ینتهی إلی ترک امتثال الواجب عند فعلیة وجوبه لکون حصول النصاب الأول أیضا تدریجیا یکون مشکوک الحصول فی الغالب، و کل مورد لا یلزم من الرجوع الی الأصل النافی المحذور المذکور فیرجع الیه و لا یجب فیه الفحص، و ذلک کالشک فی بلوغ النصاب الأخیر فی النقدین، أو غیر النصاب الأول من نصب الانعام، حیث ان الشک فیه قلیل لا یلزم من الرجوع الی الأصل النافی فی مورده تعطیل امتثال ذاک التکلیف فی کثیر من موارد فعلیته، و لأجل ذلک فرق الأصحاب فی حکم الشک فی بلوغ المال الی النصاب الأول. فحکموا فیه بوجوب الفحص، و حکم الشک فی بلوغه الی النصاب الثانی و الثالث إلی أخر النصب فحکموا فیه بالبراءة کما سیأتی إذا عرفت ذلک فاعلم ان ما أفاده فی الجواهر یکون من قبیل القسم الثالث اعنی الشک فی تحقق مصداق شرط الوجوب، و لا یخفی ان الأصل الجاری فی المقام هو الأصل المحرز المثبت للتکلیف و هو أصالة بقاء التمکن من التصرف الثابت قبل دفن المال فی الأرض، و معه فلا- یکون محلا- للرجوع الی البراءة لکونها محکومة بالاستصحاب، و اما أصالة تأخر الجهل الی آن القطع به فهی غیر جاریة فی المقام، لأن الأثر انما یکون مترتبا علی التمکن من التصرف، و بتأخر الجهل الی آن القطع به لا یثبت التمکن من التصرف الأعلی القول بالأصل المثبت، لان ترتب التمکن من التصرف علی

تأخر الجهل و تسببه عنه لا یکون شرعیا حتی یکون الأصل الجاری فی السبب مغنیا عن الأصل فی المسبب، و إذا لم یکن أصالة تأخر الجهل جاریة یکون المرجع هو أصالة بقاء التمکن من التصرف من غیر اشکال، و هل هذا الأصل إلا کأصالة بقاء سائر شرائط الوجوب عند الشک فی بقائها کالعقل و الملک و نحوهما فکما انه عند الشک فی بقاء الملک یکون المرجع هو استصحاب بقائه فکذا عند الشک فی بقاء التمکن کما لا یخفی.

[مسألة ۱۵ إذا عرض عدم التمکن من التصرف بعد تعلق الزکاة]

مسألة ۱۵ إذا عرض عدم التمکن من التصرف بعد تعلق الزکاة أو بعد مضی الحول متمکنا فقد استقر الوجوب فیجب الأداء إذا تمکن بعد ذلک و الا فإن کان مقصرا یکون ضامنا و الا فلا.

اعلم ان الفقهاء (قدس اللّه أسرارهم) قالوا بعد ذکر شرائط وجوب الزکاة ان إمکان أداء الواجب معتبر فی الضمان لا- فی الوجوب، و صرحوا بالإجماع علی اعتباره فی الضمان، بل علی عدم اعتباره فی الوجوب، و المراد من اعتباره فی الضمان انه إذا استقر علیه الوجوب بدخول الشهر الثانی عشر مثلا فیما یعتبر فیه الحول مستجمعا شرائط الوجوب، و أمکنه الأداء فهو ضامن حتی یؤدی، و ان لم یتمکن من إخراجها و لم یفرط و تلفت بتلف جمیع النصاب أو کانت معزولة فتلفت أو تلف بعض النصاب لم یضمن لأنه أمین علی حد غیره من الامناء، و یدل علیه من الاخبار حسنة ابن مسلم قال قلت للصادق علیه السلام رجل بعث بزکاة ماله لیقسم فضاعت هل علیه ضمانها حتی یقسم؟

قال: إذا وجد لها موضعا فلم یدفعها الیه فهو لها ضامن حتی یدفعها و ان لم یجد لها من یدفعها الیه فبعث بها الی أهلها فلیس علیه ضمان لأنها قد خرجت عن یده، و کذا الوصی الذی یوصی الیه یکون ضامنا لما دفع إلیه إذا وجد ربه الذی أمر بدفعه الیه و ان لم یجد فلیس علیه ضمان، و خبر زرارة عنه علیه السّلام أیضا عن رجل بعث إلیه أخ

زكاة ليقسمها فضاعت، فقال: ليس على الرسول و لا على المؤدى ضمان، قلت و ان لم يجد لها أهلا فسدت و تغيرت أ يضمنها؟ قال: لا و لكن ان عرف لها أهلا فعطبت أو فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها، و لا فرق فى الضمان مع التمكن من الأداء بين المطالبة بها و عدمها إجماعا كما عن كشف الحق، و المخالف فيه هو أبى حنيفة فاعتبر فى الضمان المطالبة بها و هو مردود، و لو أتلف النصاب بعد الحول قبل إمكان الأداء وجبت الزكاة عليه سواء قصد بذالك الفرار أم لا، و ذلك لقاعدة الإتلاف: و كذا لو مات بعد الحول فإنه لا تسقط عنه الزكاة بموته سواء تمكن من الأداء أم لا، و التمكن من الدفع الى الامام عليه السّلام أو النائب تمكن من الأداء فهو ضامن و ان لم يطالباه، و لو دفعها الى الساعى برء عن ضمانه و لو تلف عند الساعى كما سيأتى.

[مسألة ۱۶ الكافر تجب عليه الزكاة]

مسألة ۱۶ الكافر تجب عليه الزكاة لكن لا تصح منه إذا أداها نعم للإمام عليه السلام أو نائبه أخذها منه قهرا و لو كان قد أتلفها فله أخذ عوضها منه.

ينبغى تحرير الكلام فى هذه المسألة فى مقامات (الأول) فى ان الكافر هل هو مكلف بالفروع كما انه مكلف بالأصول أم لا، المشهور بين أصحابنا ان الإسلام و الايمان ليسا شرطا فى التكليف، بل الكفار و المخالفون مكلفون بالفروع كتكليفهم بالأصول بل قيل ان الظاهر من عبارة كثير من الأصحاب الإجماع على ذلك، بل كونه من ضروريات مذهب الإمامية لأنهم يعبرون بلفظ عندنا أو عند علمائنا الظاهرة فى كونه كذلك عند الإمامية جميعا، و حكى الخلاف لبعض المحدثين كالكاشانى و الأمين الأسترابادى و صاحب الحدائق و سبقهم على ذلك الأردبيلى و صاحبى المدارك و الذخيرة من التأمل و الاشكال فى دليل المسألة دون موافقتهم فى الحكم، و الأقوى ما عليه المشهور، و ذلك بالأدلة الأربعة، فمن الكتاب الكريم جميع آيات الأحكام العامة الشاملة لجميع الناس و المكلفين من غير اختصاص منها بخصوص المسلمين أو المؤمنين، و ذلك مثل قوله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۳۱۲

تعالى يٰا أَيُّهَا النّٰاسُ اعْبُدُوا و لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ و مَنْ يَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ و وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ من قتل نفسا فَجَزٰاؤُهُ جَهَنَّمُ، و نظائرها و هى كثيرة، و ما ورد فى عقاب الكفار بترك الفروع مثل قوله تعالى مٰا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ قٰالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ، و قوله تعالى وَ وَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لٰا يُؤْتُونَ الزَّكٰاةَ، و نحوهما و هى أيضا كثيرة.

و من السنة ما دل بعمومه أو إطلاقه على شمول الحكم من الوضع أو التكليف لكل انسان كافرا كان أو مسلما، مثل على اليد ما أخذت، و إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، و البيعان بالخيار، و ما ورد من الاخبار المتظافرة فى بناء الإسلام على الخمس. الصلاة و الزكاة و الحج و الصوم و الولاية، و ما ورد فى حدود الايمان، و فى خبر ابى بصير السائل عن الصادق عليه السّلام عن الدين الذى افترض اللّه على العباد ما لا يسعهم جهله و لا يقبل منهم غيره، فقال عليه السّلام شهادة ان لا إله إلا اللّه، و ان محمدا رسول اللّه، و اقام الصلاة، و إيتاء الزكاة، و حج البيت من استطاع اليه سبيلا، و صوم شهر رمضان، و الولاية، و خبر هشام بن سالم عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام ما كلف اللّه العباد الا ما يطيقون انما كلفهم فى اليوم و الليلة خمس صلاة، و كلفهم من كل مأتى درهم خمسة دراهم، و كلفهم صيام شهر فى السنة، و كلفهم حجة بيته و هم يطيقون أكثر من ذلك، و نظائرهما من الاخبار المتظافرة التى لا يمكن إحصائها كثرة. و من الإجماع ما ادعاه غير واحد من الأصحاب، قال فى الجواهر فى مسألة وجوب الزكاة على الكافر بلا خلاف معتد به بيننا لأنها من الفروع التى قد حكى الإجماع فى كتب الفروع و الأصول على خطابه بها، و قد عرفت انه لم يحك الخلاف الا عن جملة من المحدثين. و من العقل بوجهين (الأول) تقرير اللطف ضرورة ان ما يدعو من اللطف بالنسبة إلى تكليف المسلمين بعينه موجود بالنسبة إلى الكافرين، فكما ان المانع مفقود فى تكليفهم مفقود

أيضا فى تكليف الكفار الا ما يتوهم كونه مانعا الـذى يأتى انـدفاعه فلا موجب لاختصاص التكليف بالمسـلمين مع عموم علته و شموله لغيرهم، قال فى التجريد: و علة حسنه عامة، يعنى ان علة حسن التكليف و هى التعريض للثواب عامة بالنسبة إلى المؤمن و الكافر فيجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٣١٣

ان يكون التكليف أيضـا عامـا بعموم علته. (الثانى) انه لو لا تكليف الكفار بالفروع للزم تساوى من يصـدر منه الشـرور كالظلم و القتـل و الأسـر و النهب و غير ذلك مع من لم يصـدر عنه شـىء من ذلك، بل صـدر منه الخير مثل اعانـة المؤمنين و إكرامهم و إطعامهم فى العقاب، لاشتراكهما فى ترك الأصول و عـدم تكليفهم بالفروع، و ضـرورة العقل قاض ببطلانه، بداهـة عدم تساوى قاتل النبى و معينـة من الكفار فى العقاب، و ليس الا للعقاب على الفروع كالأصول، لا يقال عـدم تساويهم فى العقاب لا يسـتلزم كونهم مكلفين بفروع شـرع الإسـلام، بـل لعـل ذلـك لارتكـاب مـا هو قبيـح فى شـرعهم، لانه يقال مضافا الى فرض الكلام فى الكافرين الذين لا ملة و لا نحلة لهم من الطبيعيين اللذين لم يقروا بشـريعة أصـلا ترتب العقاب بارتكاب ما هو منكر فى شـرعهم مناف مع ثبوت الإسـلام و كونه ناسخا لما قبله من الشرائع فلا دين غيره حتى يكون التفاوت لأجل مخالفته دون الإسلام، و لكن يمكن ان يقـال ثبوت التفـاوت بين مرتكب القبيـح العقلى، و بين مرتكب الحسن العقلى من الكفار لا تقتضـى تكليفهم بالفروع، لكون الكلام فى غير المسـتقلات العقليـة، و فيه دعوى القطع بتفاوت المخالف و الموافق منهم فى الفروع الثابتـة بالشـرع ابتـداء ممنوعـة كيف و هو أول الكلام، و هـذا الدليل فى محل البحث ليس بشـىء، و اسـتدل المخالف فى المسألة بالأدلة الثلاثة، فمن الكتاب الخطابات الواردة فى حق المؤمنين كقوله تعالى يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، الظاهرة فى اختصاصها بهم، و هى كثيرة، و بها يقيد أو يخصـص إطلاقـات الشاملـة للكفـار و عمومهـا. و الجـواب منع اختصـاص تلـك الخطابـات المصـدرة بيـا ايهـا الـذين أمنوا- بـالمؤمنين أولا، و انمـا النكتـة فى تخصيص الخطابـات بهم مع كـون الحكم يشـمل غيرهم أيضـا هـو إظهـار التلطف و شـرف المؤمنين، و يدل على ذلك وقوع الخطاب بالمؤمنين فيما لا يختص بهم من الأحكام الأصولية قطعا مثل قوله تعالى يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللّٰهِ وَ رَسُولِهِ، و قوله تعالى يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ، و نحوهما، و منع تقييد الطائفة الأولى بها على تقدير اختصاصها بالمؤمنين ثانيا، و ذلك لعدم التنافى بين شمول بعض الأحكام للمؤمن و الكافر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٣١٤

بدليل عام يشمل لهما، و اختصاص بعضها بالمؤمن بدليل يختص به لكونهما مثبتين مع عدم العلم بوحدة المكلف من الخارج، و انما التنافى بينهما يتم على القول باعتبار مفهوم اللقب و هو ممنوع كما حقق فى محله. و من السنة بجملة من الروايات مثل ما دل على توقف التكليف على الإقرار و التصـديق بالشـهادتين كصـحيح زرارة عن البـاقر عليه السّـلام قـال قلت له أخبرنى عن معرفة الإمام منكم واجبة على الخلق، فقال عليه السّلام ان اللّه تعالى بعث محمدا صلى اللّه عليه و آله إلى الناس أجمعين رسولا و حجة للّه على خلقه فى أرضه فمن أمن باللّه و بمحمد رسول اللّه و اتبعه و صدقه فان معرفة الإمام هنا واجبة عليه و من لم يؤمن باللّه و رسوله و لم يتبعه و لم يصدقه و يعرف حقهما كيف يجب عليه معرفة الامام و هو لا يؤمن باللّه و رسوله، و فى تفسـير القمى عن الصادق عليه السـلام فى تفسـير قوله تعالى وَ وَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لٰا يُؤْتُونَ الزَّكٰاةَ قال عليه السّلام: أ ترى ان اللّه عز و جل طلب من المشـركين زكـاة أموالهم و هم يشـركون به حيث يقول وَيْـلٌ لِلْمُشْـرِكِينَ الَّذِينَ لٰا يُؤْتُونَ الزَّكٰاةَ إنما دعى اللّه للايمان به فإذا أمنوا باللّه و رسوله افترض عليهم الفرض، و ما ورد من تخصيص الأمر بطلب العلم بالمسلم أو مع زيادة المسلمة و لو كان الكافر أيضا مكلفا بالفروع لوجب عليه الطلب أيضا، و أجيب عن الاستدلال بالأول أولا بأنها أخبار احاد لا تقاوم مع ما تقدم من الأدلة، و بأنهـا لا تـدل على الترتيب فى الطلب بـل غايـة الأـمر تسـليم دلالتها على الترتيب فى المطلوب حيث ان الإسـلام و الايمان من

شرائط الوجود و المقدمات الوجودية نظير الطهارة بالقياس إلى الصلاة ثانيا، بل الإنصاف ان يقال يكون مفاد تلك الاخبار هو الترتيب فى مقام الأمر بالمعروف و الحث على الطاعة و مراعاة الأهم فالأهم لا- فى مقام الترتيب فى التكليف نفسه أو فى المكلف به، و عن الثانى بان ما فسره الامام على تأويل للخبر و لا ينافى الأخذ بظاهر الآية أيضا فتأمل.

و عن الثالث بما مر فى الجواب عن الاستدلال بالآيات من ان دلالتها على الاختصاص مبنى على اعتبار مفهوم اللقب. و من العقل بوجوه (الأول) الغرض من التكليف هو البعث على إيجاد متعلقة، و لأجل ذلك يجب ان يكون مقدورا ممكن الحصول من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۱۵

المكلف حتى لا يخلو البعث عن الفائدة، و متعلق التكليف ممتنع الحصول من الكافر حال كفره إذ لا بحث فى شرطية الإسلام فى الصحة، و من المعلوم البديهى عدم المشروط عند عدم شرطه قضاء للشرطية، و هذا ظاهر، و كذا بعد إسلامه لأن الإسلام سقط لما قبله بحكم انه يجب عما سلف فحينئذ لا يمكن حصوله منه على وجه يوافق الأمر و امتثالا له أصلا، اما لانتفاء شرطه إذا كان فى حال الكفر، أو لسقوط الأمر عنه إذا كان فى حال الإسلام. و الجواب عنه أولا انه لا يتم فى غير العبادات لأن شرطية الإسلام فى الصحة انما هى فيها لا فى مطلق التكاليف من العدمية أو الوجودية غير العبادات كما لا يخفى، و ثانيا انه لا يتم فى العبادات أيضا على نحو الإطلاق فى التكاليف المالية الصرفة التى منها الزكاة و الخمس و نحوهما على حسب ما يأتى فى المقامات الاتية، و ثالثا انه لا- يتم فى العبادات المحضة التى لا- مالية فيها أصلا كالصلاة مثلا أيضا على نحو الإطلاق، لأن الموسعات التى قد مضى من الوقت مقدار أدائها بشرائطها و هو كافر فأسلم لا تسقط عنه بالإسلام، بل يأتى به بعد إسلامه و هو مكلف به فى حال الكفر لإمكان تحصيل شرطه له بالإسلام، و ليس تكليفه به فى حال الكفر بشرط الكفر حتى يكون ممتنعا عليه، إذ فرق بين التكليف فى حال عدم الشرط و بينه بشرط عدمه، بل التكليف لا يصح الا فى حال عدم شرط من شرائط وجوده بالمعنى الأعم أى عند فقد شيء من مقدمات وجوده سواء كان من مقتضية أو شرائطه بالمعنى الأخص أو المانع، و بالجملة فالتكليف لا يصح الا فى حال فقد شيء مما له الدخل فى وجوده، و يكون الغرض منه قلب تلك الحالة بحالة وجود كلما له الدخل فى وجوده المنتهى الى الوجود، و من ذلك يطلع كونه باعثا، و مع تحقق جميع ماله الدخل فى الوجود يكون الوجود واجبا بوجود علته، و لا معنى للبعث إليه حينئذ قطعا فكما ان فى حال عدم الطهارة يصح التكليف إلى الصلاة مع الطهارة لكونها مقدورة بالقدرة على الطهارة فكذا فى حال الكفر يصح التكليف إلى الصلاة مع الإسلام لكونها أيضا مقدورة بالقدرة على الإسلام، نعم يقع الكلام فى الواجب المضيق، أو الخطاب بالقضاء بعد فوات الوقت فى الموسعات فإنهما محل لذاك الاشكال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۱۶

حيث يقال ان الخطاب بالقضاء مثلا لغو لدوران امره بين ان لا يتمكن الكافر من امتثاله أو سقوطه عنه بالإسلام، و لذا خص صاحب المدارك الاشكال بالقضاء، قال (قده) فى باب قضاء الصلوات عند ذكر اعتبار الخلو من الكفر الأصلى فى وجوب القضاء و فى الاخبار دلالة عليه، و يستفاد من ذلك ان الكافر لا يخاطب بالقضاء و ان كان مخاطبا بغيره من التكاليف، لامتناع وقوعه منه فى حال كفره و سقوطه بإسلامه، و قد أورد عليه بأنه ان أراد انه لا يصح تكليفه بالقضاء لانه تكليف بما لا يطاق ففيه انه لا استحالة فى التكليف بما لا يطاق إذا صار ما لا يطاق باختيار المكلف و فعله، كما فى التكليف بالواجب عند فوات مقدمة لا يمكن الإتيان بها فى وقت الواجب إذا كان فوات المقدمة باختيار المكلف كما فى التكليف بالحج يوم النحر للنائى عن مكة على ما حقق فى الأصول، و ان أراد انه لا فائدة بمثل هذا التكليف إذ لا يقبل منه فى زمان الكفر و يسقط منه بعد إسلامه فلا فائدة لتعلق هذا التكليف بالكافر فجوابه انه يمكن ان يكون فائدة تكليفه ترتب العقاب على تركه لو ترك الإسلام، أقول ما

ذكره أخيرا فى تصوير الفائدة فى تكليف الكافر بالقضاء حق و ان أمكن ان يجاب عنه بوجه أخر أيضا و هو إثبات الفائدة فى تكليفه و هى التعريض للثواب لا الثواب نفسه، و التعريض حاصل بالنسبة إلى الكافر كما بالنسبة إلى المؤمن، و اما الثواب فإنه فائدة امتثال المكلف للمكلف به لا فائدة التكليف، و الى هذا أشار فى التجريد بقوله و الفائدة ثابتة، و لا يخفى ان هذا الجواب يصح فيما عدا التكليف بالقضاء، و اما فى التكليف به فلا يصح التعريض بالثواب أيضا، لعدم إمكان الثواب الموقوف على إمكان الامتثال، الا ان ما أفاده أولا فى صحة التكليف بما لا يطاق إذا كان الامتناع بسوء الاختيار مدفوع بأنه بعد حكم العقل باستحالة التكليف بما لا يطاق و قبح المطالبة عمن لا يقدر على الإتيان بما يطلب منه لا يفرق بينهما إذا كان الامتناع بالاختيار أم لا، و السر فى ذلك ان التكليف كما عرفت عبارة عن البعث الى متعلقة، و احداث ارادة من المكلف نحو متعلق التكليف بإيجاد مباديها التى تكون إيجاده فى عهدة المكلف، و من المعلوم انه مع امتناع صدور الفعل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۱۷

من المكلف لا يصح منه ارادته، فلا مورد لإحداث الإرادة فيه بإيجاد مباديها التى بعهدة المكلف و لو كان امتناعه ناشيا من سوء اختيار المكلف، و قد استوفينا الكلام فى ذلك فى مبحث الضد من الأصول، فالحق فى الجواب على تقدير ان يكون مراد صاحب المدارك هو الأول ان يقال كما ذكره هذا القائل فى الجواب عنه بان صحة التكليف لا تدور دائما مدار إمكان إسقاطه بخصوص الامتثال، بل يصح إذا أمكن إسقاطه و لو بغيره، و فى المقام يصح التكليف لان الكافر يمكنه إسقاطه عن نفسه بالإسلام، فيدور امره بين ان يبقى على الكفر فيعاقب على ترك الامتثال، أو يسلم فيسقط عنه التكليف بالإسلام، فلا يكون حينئذ تكليفا بما لا يطاق، و حينئذ لا يكون فى هذا التكليف ثواب مترتب على امتثاله إذ لا موافقة فيه، و انما الفائدة فى ترتب العقاب على مخالفته مع إمكان ان يقال انه لو أسلم يقصد الإتيان بالتكاليف و الامتثال يصير مثابا من جهتين جهة الإسلام المأمور به مستقلا، و جهة كونه توطينا للفروع، و ان سقط عنه حينئذ بالإسلام، هذا و قد سلك مسلكه فى الجواب الأول محشى أخر على الروضة فى باب الفطرة، فقال يمكن ان يرد فى باب وجوب الفطرة على الكافر مع انه لا تصح منه حال كفره و تسقط عنه لو أسلم بعد الهلال ما ذكر من الإشكال فى وجوب القضاء بان يقال الكافر قبل الهلال غير مكلف بالفطرة إذ لم يدخل وقت الوجوب، و بعد الهلال حاله مرددة بين أمرين الإسلام، و حينئذ تسقط عنه، و الكفر، و حينئذ لا تصح منه، ثم أجاب بقوله قلت يمكن ان يقال هنا انه فى حال الكفر مكلف بالفطرة، و ان كان غير مقدور الا انه هو السبب فى ذلك إذ لو أسلم قبل الهلال صح عنه فهو بتركه الإسلام قبل الهلال صير الواجب غير مقدور، و يمكن مثل هذا الجواب فى وجوب القضاء أيضا فتأمل جدا انتهى، و لا يخفى ما فيه من التأمل كما لا يخفى، و قد تحصل مما ذكرناه وجه التفصى عن الإشكال فى باب المضيقات و القضاء، و حاصله تصوير الفائدة بترتب العقاب على المخالفة فى صورة اختيار البقاء على الكفر، و هذا المقدار من الفائدة كاف فى صحة التكليف كما لا يخفى، فهذا الوجه من الاستدلال بالدليل العقلى على عدم تعلق التكليف بالكفار فى الفروع ليس بشىء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۱۸

و بما ذكرنا ظهر فساد الاستدلال بعدم تكليف الكفار بالفروع بأنه لو كلفوا بالفروع لوجب عليهم القضاء مع انه يسقط عنهم القضاء بالإسلام كما فى الصلاة و الزكاة و الفطرة، وجه الفساد انهم مكلفون بالقضاء كتكليفهم بالأداء الا انه يسقط عنهم القضاء بالإسلام، و لا منافاة بين ثبوته عليهم فى حال الكفر، و سقوطه عنهم بالإسلام لثبوت الثمرة فى عقابهم على تركه مع ترك الإسلام، مع انه يمكن ان يقال بعدم الملازمة بين تكليفهم بالفروع، و بين وجوب القضاء عليهم، إذ هو بالأمر الجديد الذى يمكن دعوى عدم شمول خطابه لهم، (الوجه الثانى) انه لو سلم انحصار فائدة التكليف بما ذكرت فى الجواب عن الوجه الأول

من ترتب العقاب على مخالفته الناشئة من اختيار البقاء على الكفر نقول ان مثل هذا التكليف لا يصح، لانه ضرر على المكلف، مع ان من شرائط حسنه انتفاء المفسدة بالنسبة اليه، و تكليف الكافر مفسدة له لانه لا يترتب عليه الا العقوبة فى الآخرة، و الجواب عنه ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره، و المفسدة التى يشترط عدمها فى حسن التكليف هى المفسدة الحاصلة من التكليف نفسه. (الوجه الثالث) انه لو كلف الكافر بالفروع للزم التكليف بما لا يطاق، لأنهم جاهلون بهذه الأوامر و النواهى، و تكليف الجاهل قبيح، و هذا الوجه مما حكى عن صاحب الحدائق (و أجيب عنه) بأنه لو كان تكليف الجاهل ممتنعا للزم ارتفاعه عن المسلم أيضا، و دعوى ان المسلم لمكان إسلامه يعلم الاحكام إجمالا و هو كاف فى صحة المؤاخذة عليه و لو كان جاهلا تفصيلا حين العمل، مدفوعة بإمكان فرض مثله فى الكافر أيضا إذا كان عالما بدين الإسلام، و علم احكامه إجمالا، و قد يقال باستحالة تخصيص التكليف بالعالمين به لاستلزامه الدور و هو ممنوع، لان تخصيصه بالعالمين به و ان كان بالخطاب الاولى مستحيلا لاستحالة إطلاق الخطاب بالإطلاق اللحاظى للعالم و الجاهل به الا ان تقييده بالعالمين به بخطاب أخر بنتيجة التقييد بمكان من الإمكان، و قد استوفينا البحث عن ذلك فى الأصول، لكن إذا كان التقييد بالعالمين به معقولا بنتيجة التقييد كان إطلاقه للعالم و الجاهل أيضا

معقولا بنتيجة الإطلاق، بل الغرض من التكليف انما هو إرشاد الجاهل، و يكفى فى حسنه صيرورة المكلف عالما بنفس هذا الخطاب، فالمتحصل من البحث فى هذا المقام عدم اشتراط التكليف بالفروع بالإسلام، و انه يعم المسلم و الكافر كما يعم العالم و الجاهل الا ما ثبت بالدليل اختصاصه بأحد مخصوص. (المقام الثانى) فى ان الزكاة هل تصح من الكافر أم لا؟ و لما كانت الزكاة عبادة يكون من الأعمال ينبغى ان يبحث عن عمل الكافر على وجه العموم، و البحث عن عباداته التى منها الزكاة لكى يظهر حكم الزكاة منه أيضا، فنقول يقع البحث فى ان الإسلام هل هو شرط فى صحة عمل المكلف أم لا؟

اما العبادات فالإسلام شرط فى صحتها بإجماع الأصحاب فيما عدا الوقف و العتق و الصدقة بناء على اعتبار قصد القربة فيها لكى تدخل بها فى العبادات، و اما بناء على عدم اعتباره فيها فهى خارجة عن العبادات، و تدخل فى المعاملات بالمعنى الأعم أعنى ما لا يشترط فى صحته قصد القربة و ان أمكن ان يقصد القربة بإتيانه، و استدلوا على اشتراط الإسلام فى صحة العبادات قبل الإجماع بأمور- الأول- أنها مشروطة بقصد القربة و هو لا يتمشى من الكافر، و لا يخفى انه فى الكافر الجاحد للربوبية واضح، لكنه فى الكافر المقر به تعالى المنكر لصفته تعالى، أو نبوة النبى صلى اللّه عليه و آله، أو ضرورى فى الدين ممنوع، ضرورة إمكان تمشى قصد القربة منه و ان لم يحصل له القرب، فهذا الدليل أخص من المدعى. الثانى- ان قصد القربة لا يتمشى الا مع اعتقاد العامل بكون العمل مقربا، و الكافر غير معتقد بالنبوة حتى يعتقد كون ما يأتى به من العبادة مأمورا به مقربا، و لا يخفى ان هذا الدليل أيضا لا يثبت المدعى بالكلية بل هو يتم فى الكافر المنكر للنبوة، و اما المنكر للضرورى المقر بنبوة النبى و تصديقه فى غير ما أنكر فيصح منه قصد القربة فيما يعتقد منه بصدقه، و القول بان مآل إنكار البعض إلى إنكار الكل لأدائه الى عدم الوثوق و الاعتقاد بصدقه و الا لم يحصل منه الإنكار للبعض ممنوع، بإمكان حصول الاعتقاد بصدق المخبر فى بعض ما أخبره، و هذا ظاهر بالقياس الى غير النبى من المخبرين، حيث يمكن ان يحصل لنا الجزم بصدقه فى بعض ما يخبر به

و ان لم يحصل لنا الجزم بصدقه فى الجميع. الثالث قوله تعالى إِنَّمٰا يَتَقَبَّلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ، و قوله تعالى وَ مٰا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقٰاتُهُمْ إِلّٰا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّٰهِ وَ بِرَسُولِهِ، و غير ذلك من الايات، و قيل فى تقريبها ان أول التقوى الإسلام، و من ليس بمسلم فليس العمل منه مقبولا، و ما لا يكون مقبولا فليس بصحيح، و ما يتخيل ان القبول غير الصحة فهو من البطلان بمكان، لأن

الصحة عبارة عن موافقة الأمر، و كيف يعقل موافقة الأمر من دون ثواب، فان الثواب لازم عقلا لذلك لا يمكن تخلفه فى الحكمة انتهى، و لا يخفى ما فيه، فان اعتبار التقوى فى صحة العبادة مستلزم للقول ببطلان عبادة الفاسق لا سيما المتجاهر منه، و هو كما ترى لانه يعتبر فى التقوى الخلو من الفسق، و خصوصا التظاهر به، مع انه لم يشترط أحد فى صحتها الخلو من الفسق قطعا، و يدل على أخصية التقوى من الايمان ما ذكره بعض الاعلام، حيث يقول و أقل درجات الخوف بما يظهر أثره فى الأعمال أن يمنع عن المحظورات، و يسمى الكف الحاصل عن المحظورات ورعا فان زادت قوته كف عما يتطرق إليه إمكان التحريم فيكف أيضا عما لا يتيقن تحريمه، و يسمى ذلك تقوى إذ التقوى ان يترك ما يريبه الى ما لا يريبه و قد يحمله على ان يترك مالا بأس به مخافة ما به بأس و هو الصدق فى التقوى، فإذا انضم اليه التجرد للخدمة فصار لا يبنى مالا يسكنه، و لا يجمع مالا يأكله، و لا يلتفت الى دنيا يعلم انها تفارقه، و لا يصرف الى غير اللّه تعالى نفسا من انفاسه فهو الصدق، و صاحبه جدير بان يسمى صديقا، و يدخل فى الصدق التقوى، و يدخل فى التقوى الورع و يدخل فى الورع العفة فإنها عبارة عن الامتناع عن مقتضى الشهوات خاصة، فإن الخوف يؤثر فى الجوارح بالكف و الاقدام، و يتجدد له بسبب الكف اسم العفة و هى كف عن مقتضى الشهوة، و أعلى منه الورع فإنه أعم لأنه كف عن كل محظور، و أعلى منه التقوى، فإنه اسم للكف عن المحظور و الشبهة، و ورائه اسم الصديق و الصديق و المقرب انتهى، فالتقوى أخص من الايمان بمراتب كما لا يخفى، و اما ما ذكره من بطلان مغايرة القبول مع الصحة ففيه ان الحق مغايرتهما لأن الصحة بمعنى موافقة الأمر الموجب لسقوط الإعادة

و القضاء و عدم المؤاخذة على ترك الامتثال بالإخلال بالمأمور به جزء أو شرطا شىء، و القبول بمعنى ترتب الأثر على فعل المأمور به و تنور النفس بنور العمل الحسن و تأثره عنه الموجب لترتب الثواب عليه شىء أخر، فكما انه يمكن اختلاف الثواب فى عمل واحد شدة و ضعفا بسبب اختلاف العاملين فى الإدراك من حيث الشدة و الضعف كما هو مشاهد فى الأمور العرفية أيضا، كذلك يمكن اختلاف العاملين فى ترتب الثواب على عملهم، و عدمه من حيث اختلافهم فى صفاء النفس و كدرتها، و عليه يحمل ما ورد من مانعية الحد و نحوه عن قبول الصلاة كما فى رواية معاذ و نحوها، و هى كثيرة فهذا الوجه أيضا ليس بشىء. الرابع- الايات الكثيرة الدالة على كون الكفار مخلدين فى النار، و لو كافت عبادتهم صحيحة لزم وصول الأجر إليهم فى الآخرة مع انه منفى عنهم بالآيات المذكورة، و لا يخفى ما فيه أيضا بعد ما تقدم فى الجواب عن الوجه الثالث آنفا من مغايرة القبول مع الصحة، و ان الصحة لا يلازم وصول الأجر إليهم فى الآخرة، مع ما فى حصر الأجر بالأخرة أيضا من المنع بإمكان ترتب الأجر فى الدنيا.

الخامس- الأخبار الكثيرة الدالة على بطلان عبادة المخالف كما ورد انه لا طاعة الا بولاية ولى اللّه، فتدل على شرطية الإسلام فى الصحة اما من جهة انتفاء الولاية فى الكافر، أو انه إذا كانت الولاية شرطا فى الصحة فالإسلام يكون شرطا بطريق اولى، و لا يخفى ان استفادة شرطية الولاية فى صحة العبادة من هذه الاخبار أيضا مشكل لأن أقصاها اعتبار الولاية فى القبول و لو سلم فهى منصرفة إلى المخالف، و الكافر و ان انتفت عنه الولاية الا ان هذه الاخبار منصرفة عنه، و دعوى أولوية اعتبار الإسلام فى الصحة عن اعتبار الايمان فيها ممنوعة، و بالجملة فشىء من هذه الأدلة مما لا يمكن الإغناء به، فالوجه فى بطلان العبادة من الكافر مطلقا هو الإجماع، و ان كان فى بعض افراده يتم باعتبار القربة أيضا هذا بالنسبة الى غير الوقف و العتق و الصدقة من العبادات، و اما فى هذه الثلاثة فعلى القول بعدم اعتبار قصد القربة فيها فحكمها ظاهر كما يأتى فى المعاملات بالمعنى الأعم، و على القول باعتبار القربة فيها و كونها من العبادات فعن

جماعـة كونها كباقى العبادات فى عدم صـحتها من الكافر، و عن جماعة الحكم بصـحتها منهم كما عن الشـهيد (قده) فى اللمعة فى العتق فإنه مع اشتراطه القربة فى العتق قال الأقرب صـحته من الكافر فلا بد فى الحكم بصحة هذه الثلاثة و بطلان ما عداها من الكافر من مخصـص، و هو على ممشانا واضح حيث كان الدليل عندنا على بطلان العبادة من الكافر هو الإجماع المفقود فى هذه الثلاثـة لتحقق الخلاف فيها، و اما لو اعتمدنا فى الحكم ببطلان العبادة منهم على سائر الوجوه فقد ذكروا للفرق بثر هذه الثلاثة و بين غيرهـا من العبـادات وجوها. (الأول) ان الـدليل دل فى هـذه الأمور على اعتبار ارادة وجه اللّه و هو ممكن من الكافر كما فى الخبر انه لا عتق الا ما أريـد به وجه اللّه، و ليس كذلك سائر العبادات، و قد يظهر من الشـهيد الثانى الاعتماد عليه، قال (قده) فى الروضة و اشتراطه اى العتق بنية القربة لا ينافيه لان ظاهر الخبر السالف يعنى قوله صلّى اللّه عليه و سلّم: لا عتق الا ما أريد به وجه اللّه ان المراد منهـا ارادة وجه اللّه تعـالى سواء حصل الثواب أم لم يحصل، و هـذا القـدر ممكن ممن يقر باللّه تعالى، نعم لو كان الكفر بجحـد الإلهيـة مطلقا توجه اليه المنع انتهى، و لا يخفى ما فيه حيث لم يظهر المراد من ارادة وجه اللّه الـذى يـدعى إمكانه من الكافر، و ما الفرق بينها و بين قصـد القربـة الـذى لا يتمشـى منه مع ان عبادية العبادات فى جميع أقسامها و أصـنافها ليس إلا بإرادة وجهه تعالى كما يـدل عليه قوله تعالى ﴿إِلَّا ابْتِغٰاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلىٰ﴾، فإن كانت ممكنة من الكافر فى هذه الثلاثة فلتكن ممكنة فى الجميع، و ان أمكن التفكيـك بين ارادة وجهه تعـالى و بين حصـول الثـواب فليكن ممكنـا بين قصـد التقرب و بين حصـوله أيضا، و بالجملة فهذا الوجه ليس بشىء.

(الثانى) ما فى الروضـة أيضا و هو ان العتق ازالـة ملك، و ملك الكافر أضـعف من ملك المسـلم فهو اولى بقبول الزوال، و هـذا كما ترى يختص بالعتق، و قـد غير التعبير فى العناوين لكى يعم الثلاثـة جميعا، و قال بان هـذه كلها اى العتق و الصدقـة و الوقف إخراج عن الملك، و ملك الكافر أضـعف من ملك المسـلم، و لا يخفى ان هذا الوجه أسقط من الأول حيث لم يعلم المراد من أضعفية ملك الكافر عن المسلم بعد الفراغ عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٩، ص: ٣٢٣

كونه مالكا، مع ان الملك فى الجميع ليس إلا مقولـة اعتباريـة من مقولة الإضافة أو الجدة الاعتبارية، و لا يخفى انها فى الكافر و المسـلم شـىء واحد، و لا نعقل ضـعفه فى الكافر دون المسلم، ثم لا بد من الدليل على زواله فى الكافر و لو كان ضعيفا، فمجرد ضعفه لاـ يـدل على زواله مـا لم يقم على زواله دليـل، ثم لاـ يخفى مـا فى عبـارة العنـاوين من الوهن حيث ان جميع المعاملاـت إخراج عن الملك، و لا يختص الإخراج بهذه الثلاثة فلا يصـير وجها لاختصاص الصـحة بها مع ان الاشـكال كان فى عباديتها لا فى كونهـا إخراجـا أو لاـ كمـا لا يخفى. (الثالث) ما فى الروضـة و هو ان كونه اى العتق عبادة مطلقا ممنوع، بل هو عبادة خاصـة يغلب فيها فك الملك يمتنع من الكافر مطلقا، و مراده (قده) ان فى هذه الثلاثة جهتين جهة مالية وجهة عبادة، و رجح من ذلك جهـة الماليـة فيحكم فيها بالصـحة، و لا يخفى انه أيضا ليس بشـىء لكونه مصادرة، إذ السؤال يبقى بعـد فى وجه ترجيـح جانب الماليـة مع فرض اسـتحالة العبادة من الكافر، و عـدم تمشـى قصـد القربـة منه كما ان الاشـكال فى خروج هـذه الثلاثـة عن حكم عبـاداته يكون على هـذا الفرض. (الرابع) مـا فى العنـاوين من ان الكـافر ليس بمالـك فى الحقيقـة، و انمـا هو صورة ملـك لبقاء النظم، فـإذا أخرجه و دفعه خرج عن ملكه و ان لم يـترتب عليه الآثـار من الثواب و نحوه، و لاـ يخفى ان هـذا الوجه أضـعف من الكـل إذ لاـ معنى للملـك الصورى و صورة الملك بعـد فرض كون الكافر مالكا كسائر الملاك، و منع كونه مالكا فى الحقيقة خروج عن الفرض ثم إذا لم يكن مالكـا كان الحكم ببطلان عتقه و صـدقته و وقفه أولى إذ لا يصـح شـىء منها من غير المالك لما يدل عليه قوله صلّى اللّه عليه و سلّم: لا عتق إلا فى ملك، ثم لم يعلم المراد من قوله انما هو صورة الملك لبقاء النظم، و هل ملك المسـلم غير ذلك، لان الممكن لا يعقل ان يكون مالكا على الحقيقة، و الملكية الحقيقية منحصرة بالواجب القيوم الذى له

ملك السموات و الأرض و بإضافته الإشراقية القيومية مالك لما سواه ملكا حقيقيا، و اما الملك فى غيره إضافة اعتبارية يعتبرها العقلاء لبقاء النظم من غير فرق بين الملك و الملكوت، و الكافر و المسلم، بل هذا شأن الممكن من حيث هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۲۴

ممكن و لو كان نبيا، فالملك فى غيره سبحانه و تعالى كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مٰاءً حَتّٰى إِذٰا جٰاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ ملكا و لا مالكا و لا مملوكا بل الكل مملوك للّه تعالى، و لذا أنكر بعض الأعاظم الملكية الاعتبارية أيضا، و قال بأنها ليست قابلة للوضع و انما هى أمر منتزع من التكليف و ان كان يرد عليه (قده) أيضا بما هو مذكور فى محله.

ثم الكلام فى خروج هذا الملك الصورى أو ما شئت فسمه عن ملكه بدفعه و إخراجه، مع ان إخراجه عبادى يتوقف تحققه على قصد القربة الذى لا يتمشى منه على حسب الفرض، و كون إخراج الملك غير متوقف على قصد القربة خروج عن فرض كونه عبادة، مع انه على ذاك التقدير لا يحتاج الى الالتزام بصورية الملك بل مع فرض قيام الدليل على صحته و لو مع عدم قصد القربة يمكن ان يقال بصحته فى الملك الحقيقى المتصور فى مقابل الملك الصورى عند هذا القائل إذا قام الدليل على صحته، و بالجملة فمحض كون الملك صوريا لا يوجب صحة خروجه بإخراجه إذا لم يقم الدليل على صحته، ثم انه كيف يتصور صحته مع عدم ترتب شىء من الآثار عليه من الثواب و غيره، و إذا أمكن التفكيك بين الصحة و بين ما يترتب عليه من الثواب فكيف لا يمكن مثله فى غير هذه الثلاثة من سائر العبادات. (الخامس) ما افاده من العناوين بعد ذكر الوجوه المتقدمة تحقيقا للمقام فقال (قده) و التحقيق ان هذه الثلاثة أيضا ليست صحيحة من جهة كونها عبادة، و لذلك لا ثواب فيه، نعم هو صحيح من جهة كونه معاملة، و فك ملك، غاية ما هناك انه يردان هاتين الجهتين مرتبطتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى، و لذلك لو لم ينو المسلم القربة لم تصح عتقه أصلا، و نجيب عن ذلك بان الكافر و المخالف يلزم بمعتقده، فان اعتقاده فيه الصحة، و هذا المقدار يصير حجة عليه فى الخروج عن الملك، و يدخل فى عموم ألزموهم بما الزموا به أنفسهم انتهى، و لا يخفى ما فيه أيضا من الوهن أما أولا فلأنه إعادة الوجه الثالث المذكور فى الروضة بعبارة التحقيق، و ليس بوجه مستقل، و اما ثانيا فلما فى قوله هو صحيح من جهة كونه معاملة و فك ملك إذ الفك يختص بالعتق، اما الوقف اعنى الخاص منه بل بعض الاقسام من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۲۵

العام منه أيضا و الصدقة تمليك لا فك للملك، و اما ثالثا فبان الاستدلال بإلزامهم بما الزموا به لا يحتاج إلى المقدمة المذكورة أعنى الوجه الثالث المذكور فى الروضة، بل لو تم لكان اللازم الأخذ به و لو كانت هذه الثلاثة، متمحضة فى جهة العبادية، مع انه يرد عليه من انه لا دليل على صحة إلزامهم بما الزموا به مطلقا، و انما هو فيما إذا الزموا على أنفسهم بما فيه نفع للمسلمين لا فى مثل عتق الكافر عبده الكافر مثلا، أو وقفه على مثله، أو صدقته على مثله، نعم هو يصح فى تمليكه على المسلم مع ان الإلزام بما الزموا به فى مورد المخالف، و لم يحضرنى الان حكم الكافر فى ذلك، و بالجملة فهذه الوجوه كلها مخدوشة ضعيفة، و ان الحق فى صحة هذه الثلاثة من الكافر ما ذكرناه من عدم الدليل على بطلانها منه و هو الإجماع على بطلان العبادة من الكافر، و المتحصل من هذا المقام هو عدم صحة الزكاة من الكافر لكونها عبادة، هذا تمام الكلام فى حكم عبادات الكافر، و اما المعاملات بالمعنى الأخص اعنى العقود و الإيقاعات فمقتضى عمومات أدلة المعاملات و إطلاقاتها هو صحتها من الكافر، و مع قطع النظر عنها يكون مقتضى الأصل عدم الشرطية عند الشك فى شرطية الإسلام فى صحتها، و كذا الغرامات و الضمانات، فان عموم ما دل على الضمان يشمل الكافر مع أصالة اشتراك المكلفين فى الاحكام كما ان الأسباب الملكية من الحيازة و احياء الموات و الاصطياد و الاحتطاب غير مختصة بالمسلم بل يعمه و الكافر كالمعاملات بالمعنى الأعم أعنى ما لا يشترط فى صحته قصد القربة و ان أمكن ان يتقرب بها، و مما ذكرناه يظهر ان الأصل اشتراك المسلم و الكافر فى جميع الاحكام الا ما ثبت

اختصاصه بأحدهما بالدليل.

(المقـام الثـالث) بعـد الفراغ من عـدم صـحة الزكـاة من الكـافر هـل للإمـام أو نائبه أخـذ الزكاة منه قهرا أم لا (وجهان) قـد يقال بالأخير، و ذلک لان الزکاة عبادة لا تصح من الکافر، و ما لا يصـح منه لا يصح إجباره عليه، لأن الإجبار على الشـیء انما يصـح فيمـا إذا تمکن المکلف من إتيـانه بنفسه ثم امتنع عنه فيجره الحاکم عليه فيسـقط حينئـذ نيـة المکلف و مباشـرته و يقوم مباشـرة الجابر و نيته مقام مباشرة المجبور و نيته، و اما

مع عـدم تمکن المکلف على أصـل الفعـل و عـدم قـدرته عليه فلا يصـح الإجبار، و الکافر حال کفره لا تصـح منه الزکاة، و مع إسـلامه تسـقط عنه، فلا معنى لجبره عليهـا، و لکن الأـقوى هو الأـول و ذلـک لاـن الزکاة حق للفقراء متعلق بالعين و الأخـذ من الکافر استنقاذ لحقهم و لوليها الولايـة على الأخـذ فيقوم مباشـرته مقام مباشـرة الـدافع حينئـذ، و هل يعتبر فيها النيـة حينئـذ حتى يتولاها الجابر عند أخذها من الکافر و دفعها الى المسـتحق، المصرح به فی المسالک هو ذلک، و لکن فی الجواهر و لا يعتبر نية القربـة من الامام و نحوه ممن قهر لتعـذرها فی المقهور، و امتناع الثواب بناء على عـدم حصوله إلا بالجنـة المحرمـة عليه کما عن جماعـة الإجمـاع عليه و يـدفعها حينئـذ بلا نيـة قربـة انتهى، و التحقيق فی ذلـک ان الحاکم الأخـذ من الممتنع قهرا فيما إذا کان الممتنع مسلما هـل يتولى الأخـذ من بـاب الولايـة عن المالـک الـدافع حيث انه ولى الممتنع، أو انه يتولاـه من باب الولايـة على المسـتحقين حيث ان الزکاة لما کانت ملکا لطبيعة المسـتحق بحيث لا يملکها الافراد قبل القبض شيئا، و لذا لا يجوز لهم التقاص من غير مراجعـة الحـاکم لعـدم ملـک شـخص القـاص حتى يقتص، و انمـا يصـير ملکـا له بإعطاء المالک أو من له الولايـة على الإعطاء کانت الولايـة عليها من رب الطبيعـة الـذى هو الحاکم، فالحاکم يأخذ ولايته على المستحقين، فعلى الأول يجب عليه ان يتولى النيـة عن المالک المسـلم کما يتولى المباشـرة عنه، و على الثانى فلا تجب النية لأنها تجب على المالک أو من يقوم مقامه من وکيله أو وليه، و المفروض عدم تصدى المالک بنفسه لانه ممتنع و عدم تصديه بوليه لان الحاکم يأخذ ولاية على المسـتحق لا ولايـة على الـدافع، و لو لو حظ الأمر ان معا ای ولايته عن الـدافع و القابض معا يعتبر النيـة من حيث انه ولى عن الدافع، ثم مع توليه النيـة عن الـدافع هـل يحسب عن الـدافع بحيث تکون عبـادة له حتى يثـاب عليه و تبرء ذمته عنه بحيث لاـ تجب عليه الزکاة بعده احتمالان، من جهة کونه ممتنعا فلا معنى للاحتساب عليه اجرا و وضـعا، و من حيث ان الحاکم يتولى ما يجب عليه بامتناعه عنه فيکون فعل الحاکم فعله کالوکيل، و ان کان الوکيل يفعل من حيث انه الموکل فيکون کأنه هو بالتنزيل، و الحاکم يفعله

من حيث هو حـاکم قهرا على الممتنع، فالوکيـل يصـدر منه الفعـل من حيث هو فعـل الموکل بالمعنى المصـدرى، و يترتب على ذلک سـقوطه عن الممتنع لانه فعله من حيث المعنى الاسم المصدرى، و بعد صدوره فی الخارج و لو من غيره تبرء ذمة الممتنع، و تسـقط عنه، لکن لا يثاب عليه و لا يترتب عليه الأجر لعـدم صـدوره عنه بالمعنى المصـدرى، هذا إذا تولى الحاکم عن الممتنع المسـلم الـذى يمکن صـدور الفعل عنه، و اما فی المقام أعنى توليه عن الکافر و لو لم يکن ممتنعا إذ امتناعه أو عـدم امتناعه غير مؤثر فی المقام بعد عدم صـحة مباشرته فی الأداء، فاللازم حينئذ سقوط النية و لو تولى الحاکم بالولاية عن الدافع، و ذلک لعدم تمشـى النيـة من الـدافع حتى يتولاها الحاکم عنه، و انما منشأ التولى هو عدم صـحة الدفع عن الدافع نفسه لا من جهة امتناعه عن الدفع، فعلى هذا يکون جواز تولى الحاکم حينئذ منحصـرا فی ولايته على المسـتحق لا من جهة ولايته على الدافع حيث لا يکون هو ممتنعا عن الـدفع حتى يتولاه الحاکم عنه، فاللازم حينئـذ هو ما حققه فی الجواهر من سـقوط النيـة حينئـذ لا لزوم توليها على الحاکم، الا ان الزکاة لما کانت عبادة قربيا يعتبر فی صـحتها نية التقرب، فهی من حيث المعنى الاسم المصدرى أعنى کونها فعلا

موجودا فى الخـارج مقطوع النسـبة عن الفاعـل لا من حيث انه قائم بفاعله بل من حيث انه موجود و فاعله موجود أخر تصـح إذا كانت قربيا فيشترط فيها نية التقرب فى أصل الدفع لا لقرب من وجبت عليه فحينئذ تجب النية فى دفعها على الحاكم، و لا يخفى انه لم يقم دليـل على اعتبار النيـة فيها كـذلك الا انه أحوط (المقام الرابع) فى انه لو أتلف الكافر الزكاة، أو تلف عنـده، فهل هو ضـامن لهـا فللحـاكم أخـذ عوضـها منه أم لاـ ضـمان له (وجهـان) ظاهر كثير من الأصـحاب كالمحقق فى الشـرائع و العلامـة فى القواعد و الشـهيدين هو العدم، قال فى الشرائع إذا تلفت لا يجب عليه ضمانها و ان أهمل، و قال فى القواعد و لو هلكت بتفريطه حـال كفره فلاـ ضـمان، و اسـتدل له بوجوه (الأـول) ان إمكان الأداء شـرط فى الضـمان فلا ضـمان مع عـدم إمكانه، و الكافر لا يتمكن من الأداء لعدم صحته منه حال الكفر، و سقوطها عنه

حال الإسـلام، و أورد عليه بان الحكم بوجوب الزكاة عليه حال الكفر و عـدم ضـمانه على تقدير التلف فعلا لعدم الضـمان بعدم إمكـان الأـداء مما لا يجتمعان، لأن شـرطية القـدرة فى الحكم التكليفى أوضـح منها فى الضـمان الـذى هو حكم وضـعى فكيف يكون مكلفـا بـالعين مع وجودهـا، و لا يكون مكلفا بالقيمـة عنـد تلف العين مع ان عـدم إمكان الأداء مشترک فى الحالين اعنى حالـة وجود العين و حالـة تلفهـا. (الثـانى) ان تكليف الكافر بالزكاة صورى تسـجيلى لما عرفت فى المقام الأول من انه لا يترتب عليه أثر إلاـ اسـتحقاق العقاب على مخالفته لو مات على الكفر، و مثل ذلک لا يكون تكليفا بالحقيقـة و انما هو توطئـة لتصـحح العقاب نظير ما إذا طلب المولى من عبده شـيئا مع عدم مطلوبيته لكن يقصد بامره مؤاخذة عبده لو ترک الامتثال، فلا يترتب عليه الضـمان لأـن تبعيـة الضـمان للتكليف انمـا هو فى الحقيقى منه دون الصورى التسـجيلى، و يرد عليه أولاـ بـأنه لاـ معنى للتكليف الصورى التسجيلى أصلا، بل التكليف فى جميع موارده حقيقى لأنه ليس إلا إرادة فعل المكلف الصادر منه بالاختيار، و اختلاف الأغراض فى إرادة فعله بحيث قد يريد فعله لأجل مصـلحة فيه عائدة إلى المولى، كما إذا كان عطشانا و طلب من عبده الماء، أو الى العبـد نفسه كمـا إذا أمر عبـده بإحضار الماء لأجل كون العبـد عطشانا، أو الى ثالث، و قـد يرد فعله لأجل ما يترتب عليه من مصالـح أخر و منه اختبـار العبـد و امتحـانه و إبراز ما فى كمونه من الموافقـة لكى يثاب، أو المخالفـة لكى يعاقب، فالتكليف فى الجميع حقيقى، غاية الأمر يكون مختلفا فى الأغراض، فالتكليف الصورى لا معنى له، و ثانيا انه لو سـلم تصور التكليف الصورى فى غير المقام انه فى المقام ممنوع، لمنافاته مع ما تقدم فى المقام الثانى من ان للإمام و نائبه أخذ الزكاة من الكافر قهرا كالمسلم إذا امتنع من أدائه، و كيف يجتمع الحكم بجواز الأخذ منه قهرا معللا بكونها حقا للمستحقين مع القول بكون التكليف بها صوريا تسجيليا لاـ يترتب عليه شـىء إلاـ تصـحح العقاب. (الثالث) ما فى غنائم المحقق القمى (قـده) قال: ان الزكاة متعلقـة بالعين على الأصح فيجوز أخذها مع الوجود، و لذلک يتبع

الساعى العين إذا باعه المالک لغيره و يرجع المشترى على البائع، إذا تلف فحينئـذ ينتقل إلى الذمـة و لا مؤاخذة على أهل الذمة. بمعاملاـتهم و مـدانياتهم، و يرد عليه (قـده) بمـا تقـدم فى المقـام الثانى من اشتراک الكافر و المسـلم فى الغرامات و الضـمانات لعموم أدلتها فلا وجه لقوله (قده) و لا مؤاخذة على أهل الذمة فى مداييناتهم، فلو أتلف الكافر عينا لاخر من مسـلم أو كافر يؤخذ منه مثلا أو قيمة فمع اعترافه (قده) بتعلق الزكاة بالعين، و انه يجوز للإمام و الساعى أخذه قهرا مع وجوده يجب القول بجواز أخذ قيمته مع تلفه كمـا لاـ يخفى. (الرابع) ما عن بعضـهم من ان الزكاة و ان كان لها تعلق بالعين لكن تعلقها ليس على نحو الإشاعـة، بل يشـبه حق المرتهن بالرهن، فمقتضى القاعدة حينئذ عدم الضمان حتى من المسلم أيضا، لكنه خرج المسلم بالنص و الإجماع، و اما الكافر فهو باق تحت الأصل و القاعـدة الحاكمين بعـدم الضـمان، و فيه ما سـيأتى من ان التحقيق كون الزكاة متعلقـة بالعين

على نحو الكلى فى المعين، أو نحو تعلق حق المنذور له بالمنذور تصدقه، و على اى حال يكون مقتضى القاعدة هو الضمان، و بالجملة فهذه، الأدلة كما ترى غير وافية فى نفى الضمان، فالحق ثبوته كما عليه جماعة من المتأخرين و منهم صاحب المدارك، و قد مال اليه صاحب الجواهر (قده)، فالحاكم يأخذها من الكافر قهرا إذا كانت موجودة، و يأخذ عوضها منه إذا أتلفها أو تلفت، فما فى المسالك من انه يشترط فى جواز القهر بقاء النصاب فلو أتلفه لم يضمنه الزكاة و ان كان بتفريطه ممنوع بعدم الدليل على هذا الاشتراط بعد عموم دليل الضمان و شموله للكافر كما عرفت، و هل يجبر على دفع القيمة، أو لا بل يؤخذ من تركته، الظاهر من المسالك هو الثانى حيث يقول (قده): و تظهر ثمرة الضمان فى الإخراج من تركته، و لكن الأقوى هو الأول، لعدم الفرق بين وجود العين و بين تلفها فكما انه مع وجودها يؤخذ منه قهرا و لا ينتظر موته لكى يؤخذ من وارثه المسلم لو كان، كذلك مع تلفها يؤخذ منه القيمة قهرا كذلك.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۳۰

(المقام الخامس) فى سقوط الزكاة عن الكافر بالإسلام، و قد أشار إليه المصنف فى

[مسألة ۱۷ لو أسلم الكافر بعد ما وجبت عليه الزكاة سقطت عنه]

مسألة ۱۷ لو أسلم الكافر بعد ما وجبت عليه الزكاة سقطت عته و ان كانت العين موجودة فإن الإسلام يجب ما قبله

على المشهور المحقق، بل فى الجواهر انه لم نجد فيه خلافا و لا توقفا قبل الأردبيلى و الخراسانى و سيد المدارك، و استدل له بقوله تعالى قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مٰا قَدْ سَلَفَ، و قوله صلّى اللّه عليه و سلّم الإسلام يجب عما قبله، و الجب بمعنى القطع و الاستيصال، فمعناه ان الإسلام يقطع كل ما كان قبل الإسلام من أسباب العقاب و التحميلات الحاصلة من التكاليف، و بمعلومية عدم أمر النبى صلّى اللّه عليه و سلّم لأحد ممن تجدد إسلامه من أهل البوادى و غيرهم بزكاة إبلهم فى السنين الماضية و الا لشاع و ذاع، بل ربما كان ذلك منفرا لهم عن الإسلام هذا، و فى المدارك الحكم بوجوب التوقف فى سقوط الزكاة بالإسلام، و استدل له بعد تضعيف المروى عن النبى صلى اللّه عليه و آله سندا، باستصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل الإسلام و فحوى الأخبار الدالة على عدم سقوطها من المخالف، و قد أورد عليه اما تضعيفه للمروى عن النبى صلّى اللّه عليه و سلّم فبانجبار ضعف سنده بالشهرة، و انه متلقى بالقبول، بل فى الغنائم انه مستفيض بل ادعى تواتره، و كذا دلالته بتلقيه بالقبول، و به ينقطع التمسك بالاستصحاب و اما تمسكه بفحوى الأخبار الدالة على عدم سقوطها من المخالف ففيه ان إلحاق الكافر بالمسلم المخالف قياس مع الفارق. أقول لو كان سقوطها عن الكافر بالإسلام إجماعيا فهو، و الا فللتوقف فيه مجال كما أفاده فى المدارك، و ذلك لعدم دلالة تلك الأدلة على سقوطها بالإسلام، اما آية الانتهاء فلأنها تدل على غفران الذنوب السابقة على الإسلام لا على سقوط ما استقر فى الذمة قبل الإسلام به فيكون الإسلام كالتوبة فى انمحاء الذنوب بها بل هو فرد من التوبة كما لا يخفى، و اما حديث الجب فلما فى دلالته من الاجمال، و فهم الأصحاب منه العموم كما استدلوا به لا يوجب ظهوره فيه لكى يؤخذ بظهوره، و لا دليل على صحة اقتضائهم فيما فهموا منه من العموم، و ليس فهمهم جابرا لضعف الدلالة كجبر ضعيف السند بعملهم جسما قرر فى الأصول، و كون كلمة ما فى قوله صلّى اللّه عليه و سلّم عما قبله للعموم، و كلمة الجب بمعنى القطع حتى يصير المعنى ان الإسلام يقطع كل ما كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۳۱

قبله لا يوجب ظهور إله فى مدخول العموم، لان كلمة العموم تدل على إحاطة الحكم و شموله لتمام افراد مدخول العموم و لكنها لا يعين المدخول، فعموم الإسلام يقطع كل ما كان قبله يدل على إحاطة القطع بتمام ما كان قبل الإسلام، لكن لا ظهور له

فى ان أفراد المقطوع هل هى من الـذنوب حتى يصـير المعنى غفران الإسـلام تمام الـذنوب المتقدمة، أو هى مع تدارك ما عليه من قضاء الواجبات فيما فيه قضاء، أو مع الضـمانات و الغرامات التى كانت فى عهدته من حقوق الناس قبل الإسـلام. و إذا أتلف مال الغير أو استدان منه مثلا لا يمكن الحكم بسقوط ذمته عن عوضه بحكم جب الإسلام عما قبله، و لذا لم يستدل احد به أيضا و ليت شعرى ما الفرق بين الدين و الضمانات و أرش الجنايات و بين الزكاة التى هى أيضا من الضمانات حتى لا يستدل بسقوط الدين و الضـمان و أرش الجنايات بالإسلام بالخبر المذكور، و يستدل لقطع الزكاة بالإسلام به و اما معلومية عدم أمر النبى صلّى اللّه عليه و سلّم لأحـد ممن تجدد إسـلامه بزكاة مواشيـهم فهو على تقدير تسـليمه لعله ناش عما افاده هذا القائل (قده) من كونه موجبا لتنفرهم عن الإسـلام، و سـدا عن دخولهم فيه، و موجبا لارتـدادهم بعـد الـدخول فيه و لا سـيما انهم كانوا حديثو عهد به، فحكمـة ابقائهم اقتضت مجاملتهم فى ترك مطالبتهم بزكاة ما سـلف عليهم من السـنين الماضـية فى حال الكفر، و بالجملة فليس فى الـبين دليـل يمكن الاعتمـاد عليه فى رفع اليـد عن حكم الاستصـحاب، و مقتضـى مـا ذكرنـاه هو الحكم بوجوب الزكـاة بعد الإسـلام لو لاـ الإجمـاع على عـدمه ان تم من غير فرق بين ان تكون فى الغلاـت أو النقـدين أو الانعام، و ان يكون الإسـلام بعد حلول الحول فيما فيه حول أو فى أثنائه، لكن الموجود فى حاشية الكتاب عن بعض مشايخنا (قده) هو الفرق فيما ليس فيه الحول كالغلات، و ما فيه الحول كالأنعام و النقـدين، و قال (قـده) عنـد قول المصـنف (قـده) سـقطت عنه و ان كانت العين موجودة ما لفظه سـقوطها فى الغلات مشـكل بل ممنوع، نعم لا يبعـد السـقوط فيما اعتبر فيه الحول حتى بالنسـبة إلى الحول الذى أسـلم فى أثنـائه و يسـتأنف الحول من حين إسـلامه لكنه لاـ يخلو عن الاشـكال انتهى. و لم يظهر لى الفرق بينهما كما انه حكى عن نهاية العلامة انه لو أسلم قبل الحول بلخطة وجبت الزكاة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٣٣٢

و لو كان الإسـلام بعـد الحول و لو بلحظـة فلا زكاة سواء كان المال باقيا أو تالفا بتفريط أو غير تفريط انتهى، و هو أيضا مشـكل لأن الإسـلام لو كان مسقطا يجب ان يكون كذلك و لو وقع فى أثناء الحول فلا بد من استيناف الحول حينئذ من حين الإسلام و لو لم يكن مسقطا لا يسقط عنه الزكاة بالإسلام و لو وقع الإسلام بعد الحول فالتفصيل مما لا وجه له.

[مسألة ۱۸ إذا اشترى المسلم من الكافر تمام النصاب بعد تعلق الزكاة]

مسألة ۱۸ إذا اشترى المسلم من الكافر تمام النصاب بعد تعلق الزكاة وجب عليه إخراجها

بحلول الحول فيمـا فيه الحول و مجيئى زمـان التعلق لكون حق المسـتحقين فى العين فيخرج منهـا و يرجع المشترى بعـد الإخراج إلى البائع، و سـيأتى تفصـيل الكلام فى حكم بيع المال الزكوى بعد تعلق الزكاة، و إذا مات الكافر و عين الزكاة باقية وجب على وارثه الكافر أو المسـلم إيصالها إلى المستحقين، و وجوب الإيصال على الوارث المسلم من احدى الثمرات المترتبة على تكليف الكافر بالزكاة مضافا الى ما قدمناه.

[فصل فى الأجناس التى تتعلق بها الزكاة]

اشارة

فصـل فى الأجنـاس التى تتعلق بها الزكاة تجب فى تسـعة أشـياء الأنعام الثلاثـة: الإبل و البقر و الغنم، و النقـدين و هما الـذهب و الفضة، و الغلات الأربع و هى الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و لا تجب فيما عدا ذلك على الأصح.

أما وجوبها فی التسعۀ فهو مما لا خلاف فيه بين المسلمين فضلا عن المؤمنين، و فی الجواهر بل هو من ضروريات الفقه ان لم يكن من ضروريات الدين، و النصوص به متواترة، و اما عدم وجوبها فيما عداها فهو المعروف المشهور بين الأصحاب، و قد ادعى عليه الإجماع فی المحكی عن الناصريات و الانتصار و الخلاف و الغنيۀ و المنتهی و ذهب ابن لجنيد الی الوجوب فی كلما دخل فيه القفيز من حنطۀ و شعير و سمسم و أرز و دخن و ذرۀ و عدس و سلت و سائر الحبوب و الزيت و الزيتون و العسل كل ذلک إذا كان مأخوذا من ارض العشر، و المعتمد هو الأول للأخبار الكثيرۀ الدالۀ على نفيها

مصباح الهدى فی شرح العروۀ الوثقى، ج‌۹، ص: ۳۳۳

فيما عدا التسعۀ و المتضمنۀ للتهديد على القول بثبوتها فيه ففی مرسل القماط انه سئل أبو عبد اللّه عن الزكاۀ فقال وضع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم الزكاۀ على تسعۀ و عفى عما سوى ذلک الحنطۀ و الشعير و التمر و الزبيب و الذهب و الفضۀ و البقر و الغنم و الإبل، فقال السائل فالذرۀ، فغضب عليه السّلام ثم قال كان و اللّه على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم دائما السماسم و الذرۀ و الدخن و جميع ذلک، فقال انهم يقولون انه لم يكن ذلک على عهد رسول- اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم و انما وضع صلّى اللّه عليه و سلّم فی تسعۀ لما لم يكن بحضرته غير ذلک فغضب عليه السّلام فقال:

كذبوا فهل يكون العفو الا عن شی‌ء قد كان، و اللّه ما أعرف شيئا عليه الزكاۀ غير هذا فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر و نحو ذلک مما لا حاجۀ الی ذكره بعد تواتره، و فی مقابل تلک الأخبار جملۀ أخرى دالۀ على ثبوتها فيما عدا التسعۀ كالمروی عن الصادق عليه السّلام الدال على ثبوت الزكاۀ فی الحبوب كلها، و الأخر المروی عنه الدال على ثبوتها فی كل شی‌ء كيل، و غيرهما مما لا حاجۀ الی ذكره، و لا يخفى ان العبرۀ فی حجيۀ الخبر عندنا هو الخبر الموثوق بصدوره سواء حصل الوثوق به من نفسه أو من الجهات الخارجۀ منه التی منها اعتماد القدماء من الأصحاب به، و ان ما لا يوثق بصدوره لا يكون حجۀ و لو كان سلب الوثوق عنه بالجهات الخارجۀ عنه التی منها اعراض القدماء عن العمل به حسبما استوفينا البحث عنه فی الأصول، و على هذا فما يدل على ثبوت الزكاۀ فيما عدا التسعۀ ليس. بحجۀ بإعراض الأصحاب عنه، و ان كان كثيرا، الا انه كلما ازداد كثرۀ ازداد الاعراض عنه و هنا، فعلى. هذا فلا يعارض مع الطائفۀ الأولى الدالۀ على انحصار الزكاۀ بالتسعۀ لكی يحتاج الی العلاج بينهما لكون الطائفۀ الثانيۀ فی نفسها موهونۀ مع قطع النظر عن معارضتها مع الطائفۀ الأولى، لكن على ذلک التقدير لا يمكن استفادۀ الاستحباب من تلک الاخبار أيضا كما انه لو جمع بينهما يحمل الطائفۀ الثانيۀ على التقيۀ كما حكى عن المرتضى (قد)، و يشهد له بعض ما فی الطائفۀ الأولى كالمرسل القماط المتقدم لا يبقى محل للاستدلال بها على الاستحباب، اللهم الا بدعوى عدم التنافی بين الندب و بين الإجمال فی الجواب للتقيۀ، نعم لو جمع بين الطائفتين يحمل الثانيۀ على الندب بجامع صدق الزكاۀ فيها، و نصوصيۀ الطائفۀ

مصباح الهدى فی شرح العروۀ الوثقى، ج‌۹، ص: ۳۳۴

الاولى فی نفی الوجوب عما عدا التسعۀ، و ظهورها فی نفی تشريعها فيه و لو على نحو الاستحباب فی نصوصيۀ الطائفۀ الثانيۀ فی تشريعها فيما عدا التسعۀ، و ظهورها فی كون تشريعها فيه على نحو الوجوب فيرفع عن ظاهر كل بنص الأخر، و لا يخفى انه جمع عرفی لو كانت نصوصيۀ الطائفۀ الأولى. بحسب مدلول الكلام لكنها ممنوعۀ، بل الطائفۀ الاولى فی نفی الوجوب عما عدا التسعۀ انما هی بحسب القدر المتيقن منها حيث انها ظاهرۀ فی نفی التشريع فيما عدا التسعۀ، و المتيقن، من نفيه هو نفی تشريع الوجوب، و حينئذ يرد على هذا الجمع بأنه لا- يكون جمعا عرفيا، و قد نقل الكلينی فی الكافی جمعا أخر بين الطائفتين من الاخبار عن يونس بن عبد الرحمن بأنه قال: الوجوب على التسعۀ انما كان فی أول الإسلام، ثم أوجب رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم بعد ذلک فی سائر الحبوب كما كانت الصلاۀ ركعتين، ثم زاد رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله فيها تسع ركعات تدعى بفرض النبی

صلّى اللّه عليه و سلّم، و يظهر من الكافى موافقته، و لا يخفى ما فيه من البعد، و منافاته مع ظواهر الأخبار الكثيرة الناطقة بالعفو عما سوى التسعة كما يدل عليه احتجاج الامام لنفى الزكاة عنه بعفو النبى عنها الذى لا يتم إلا بالنفى فى حال الاحتجاج، لا النفى فى أول تشريع الزكاة و ان ثبت بعده بلسان النبى صلّى اللّه عليه و سلّم، قال الشيخ (قده) فى الاستبصار و لنعم ما قال، و لا يمكن حمل هذه الاخبار يعنى المتضمنة للأنواع التسعة على ما ذهب اليه يونس من ان هذه التسعة كانت الزكاة عليها فى أول الإسلام ثم أوجب اللّه تعالى بعد ذلك فى غيرها من الأجناس، لأن الأمر لو كان على ما ذكره لما قال الصادق عليه السّلام عفى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم عما سوى ذلك لأنه إذا وجب فيما عدا هذا التسعة شيئا بعد إيجابه فى التسعة لم يبق شيء معفو عنه، فهذا القول واضع البطلان انتهى، و كيف كان فالتحقيق انحصار الوجوب فى هذه التسعة و عدم الوجوب فيما عداها.
نعم

[يستحب إخراجها من أربعة أنواع أخر]

اشارة

يستحب إخراجها من أربعة أنواع أخر

[(أحدها) الحبوب مما يكال أو يوزن]

(أحدها) الحبوب مما يكال أو يوزن كالأرز و الحمص و الماش و العدس و نحوها و كذا الثمار كالتفاح و المشمش و نحوهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۳۵

و استحباب الزكاة فيما ذكر من الحبوب و الثمار متفق عليه بين الأصحاب قاطبة عدا الإسكافى القائل بالوجوب فى كل ما دخل القفيز من الحبوب الذى قد عرفت اندفاعه، فحينئذ يكون رجحان الزكاة فيه متفق عليه بين الكل، و انما الخلاف بين الإسكافى و بين الأصحاب فى خصوص الوجوب و الاستحباب، فيكون الإجماع دليلا على الاستحباب بعد نفى الوجوب بما قدمناه، و لا حاجة لإثبات الاستحباب الى دليل أخر بعد الاتفاق المذكور، الا ان كثيرا من الأصحاب استدلوا له بالطائفة الثانية من الاخبار المتقدمة بحملها على الاستحباب، و لا يخفى بعد هذا الحمل لما عرفت من انه ليس جمعا دلاليا أولا، و انه يتوقف على حجية الطائفة الثانية التى منعنا عنها بكونها معرضا عنها ثانيا، و بظهور الطائفة الثانية فى كونها صادرة للتقية كما يشهد به مرسل القماط المتقدم، و حكى ان القول بالوجوب فيما عدا التسعة كان مذهبا لأبى حنيفة و الشافعى و مالك و ابى يوسف و غيرهم من أصحاب الرأى ثالثا، قال المحقق القمى (قده) و لو لا اتفاقهم على الرجحان لحملناها اى الطائفة الثانية على التقية لكونها موافقا للعامة، و ظهورها فى الوجوب دون الاستحباب، الا انه لا يخرج عما عليه الا- صحاب انتهى، و هو جيد، و كيف ما كان فلا إشكال فى استحباب الزكاة فيما ذكر

دون الخضر و البقول كالقت و الباذنجان و الخيار و البطيخ و نحوها

القت هو الرطبة و هى الموسوم فى هذه الأعصار (به يونجه)، اما عدم استحباب الزكاة فى الخضر و البقول ففى الجواهر ان عليه فتاوى الأصحاب، و قال بل فى محكى المنتهى نفى الخلاف فيه، و فى محكى المقنعة لا خلاف بين آل الرسول و بين كافة شيعتهم من أهل الإمامة ان الخضر كالقضب و البطيخ و القثّاء و الخيار و البادنجان و الريحان و ما أشبه ذلك مما لا بقاء له لا

زكاة فيه و لو بلغت قيمته ألف دينار، و لا زكاة على ثمنه بعد البيع حتى يحول الحول، و يدل على نفيه فيها من الاخبار صحيح زرارة كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه زكاة، قال و جعل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم الصدقة فى كل شىء أنبتته الأرض الا الخضر و البقول و كل شيء يفسد من يومه، بناء على ان المراد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۳۶

من جعل الصدقة فى كل شيء أنبتته الأرض هو جعل الأعم من الاستحباب فيكون استثناء منه دالا على نفى الاستحباب فى مورد المتثنى فتأمل. و خبر محمد بن إسماعيل قال قلت لأبى الحسن عليه السّلام ان لنا رطبة و أرز فما الذى علينا فيها؟ فقال اما الرطبة فليس عليك فيها شيء، أما الأرز فما سقت السماء العشر و ما يسقى بالدلو فنصف العشر فى كل ما كلت بالصماع أو قال وكيل بالمكيال، و موثق سماعة ليس على البقول و لا على البطيخ و أشباهه زكاة، و غير ذلك من الاخبار التى فيما نقلناه غنى عن نقلها، بل قد يقال بعدم الاستحباب فى الثمار أيضا، و ذلك لخبر زرارة المتقدم و كل شيء يفسد من يومه، إذ الثمار تكون كذلك. و صحيح الحلبى قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ما فى الخضر قال و ما هى؟ قلت: القضب و البطيخ و مثله من الخضر، قال ليس عليه شيء الا ان يباع مثله. بمال فيحول عليه الحول ففيه الصدقة، و عن العضاة من الفرسك و أشباهه فيه زكاة، قال: لا قلت فثمنه، قال ما حال عليه الحول من ثمنه فزكه، قال فى الوافى فى بيان الخبر المذكور القضب الإسفست [۱] و العضاة جمع عضه بالكسر و أصلها عضهة فرد الهاء فى الجمع و هى كل شجر له شوك كأنه أراد بها الأشجار التى تحمل الثمار كانت ما كانت، و الفرسك كز برج الخوخ [۲] أو ضرب منه أحمر انتهى، و الخبر بهذا التفسير كما ترى دليل على نفى الزكاة فى مطلق الثمار من الخوخ و شبهه، و لعل عدم تعرض المصنف (قده) له لما فى الجواهر من انه لم أجد من افتى صريحا بعدم الاستحباب فى الثمار عد الأستاد كاشف انعطاء فى موضع من كشفه، ثم حكى عن الدروس و الروضة نسبته إلى الرواية، و كيف كان فلا بأس بالقول به مع دلالة الدليل عليه، إذ الدليل عليه ليس بأضعف مما يدل على النفى فى الخضر و البقول، بقى الكلام فى القطن و الأشنان و الزعفران فان فى خبر عبد العزيز نفى الزكاة عن القطن و الزعفران، و فى خبر يونس نفيها عن الأشنان، و فى الجواهر يمكن نفى الواجبة منها خصوصا

---

[۱] إسفست معرب سپست و سپست بمعنى اسپرس است و آن علفى است شبيه يونجه كه بحيوانات داده مى‌شود و در صراح اللغة گويد قضبه سپست

[۲] الخوخ- شفتالو (صراح اللغة)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۳۷

خبر عبد العزيز، فبقى العموم الدال على الندب، و يؤيده اقتصار الأصحاب على الخضر، و لعل خصوصية خبر عبد العزيز من جهة التعبير فيه بكلمة على، و فيه سألت أبا الحسن عليه السّلام عن القطن و الزعفران عليهما زكاة قال لا، دون خبر يونس المعبر فيه بكلمة فى، حيث يقول سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الأشنان فيه زكاة قال لا.

[الثانى مال التجارة على الأصح]

(الثانى) مال التجارة على الأصح.

ففى وجوب الزكاة فيه أو استحبابها أو عدمهما أقوال، فعن ظاهر الصدوق فى الفقيه هو الوجوب، و قد ينسب الى قوم من

أصحابنا تارة، و الى طائفة من الشيعة اخرى للأمر بها فى ظاهر كثير من الاخبار المعتبرة التى تبلغ ثمانية أو تسعة و الأكثر الأشهر على الاستحباب، بل فى الجواهر هو المشهور نقلا و تحصيلا للأخبار الكثيرة الحاصرة للزكاة فى الأجناس التسعة المعروفة و قد تقدم بعضها، و خصوص صحيح زرارة الحاكية نخاصم ابى ذر و عثمان و تصديق رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم لأبى ذر الدال على عدم الوجوب، و موثق إسحاق بن عمار، و صحيح سليمان بن خالد، و خبر ابن بكير و عبيد الظاهرة بل الصريحة فى عدم الوجوب، فتكون قرينة على حمل الطائفة الأولى على الندب و فى الجواهر ربما توقف فى الندب بعضهم لظهور الطائفة الثانية فى خروج الطائفة الأولى مخرج التقية، ثم أورد عليه بما حاصله ان التقية لما كانت على خلاف الأصل أعنى أصالة صدور الكلام لبيان الحكم الواقعى فلا بد عند الالتزام بها من الالتزام بالأقل الذى يؤدى به الضرورة فإذا دار الأمر فى الأمر الذى ظاهره الوجوب بعد إحراز كون صدوره عن التقية بين ان يبنى على انه لم يصدر لبيان الحكم الواقعى أصلا، أو انه صدر لبيان حكم شرعى واقعى غاية الأمر يكون ارتكاب التقية فى إظهار الوجوب مع ان الواقع هو الاستحباب يكون المتعين هو الأخير، لأنه كما عند الدوران فى بيان الحكم الواقعى أو التقية يكون الأصل هو عدم التقية كذلك بعد إحراز كونه فى مقام التقية إذا دار الأمر بين كون الحكم الواقعى هو الندب، و لكن عبر عنه بما ظاهره الوجوب، أو انه ليس فى مقام بيان الحكم الواقعى أصلا لا بد من الحمل على التقية بمقدار ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۳۸

يتيقن بالخروج عن تحت أصالة عدمها فبقى الأمر حينئذ على قاعدة إرادة الندب منه بعد معلومية عدم ارادة الوجوب، و لا يخفى ما فيه لان الكلام الصادر من المعصوم عليه السّلام ليس له دلالتان إحداهما على الوجوب، و الأخرى على الندب لكى يكون له مدلولان حتى يدور الأمر بين حمله بما له من الدلالة على التقية، أو حمله بما له من الدلالة على الوجوب عليها لكى يقال ان المتيقن الذى يؤدى به التقية هو الأخير، بل الكلام الصادر بما له ظهور فى الوجوب صدر تقية، فإذا لم يكن جهة الصدور محرزة فيه لا- يبقى شىء حتى يحمل على الندب، و ذلك ظاهر مضافا الى ما ذكرنا نظيره فى الفرع السابق من اعراض الأصحاب عن العمل بالطائفة الاولى، و اعتمادهم على العمل بالطائفة الثانية، اللهم الا ان يقال انهم عملوا بالطائفة الأولى بعد حملها على الندب و هذا ليس اعراضا بل هو استناد و تعمل بالخبر كما لا يخفى، و بالجملة يمكن التعويل على الإجماع على رجحان الزكاة فى مال التجارة إذ لم يقع الخلاف فى أصل الرجحان و انما الاختلاف فى الوجوب و الندب و ما حكاه فى الجواهر عن البعض ليس قولا بنفى الندب بل هو الميل الى التوقف من جهة عدم الدليل عنده كما يشعر اليه كلمة ربما، و لعل مراده من هذا البعض هو صاحب الحدائق حيث انه بعد الإشكال فى حمل الطائفة الأولى على الاستحباب بمجرد معارضتها مع الطائفة الثانية الصريحة فى نفى الوجوب قال: و مع ذلك فإنه لا ينحصر الجمع بين الاخبار فيما ذكروه من حمل ما ظاهره الوجوب على الندب، بل لا يبعد حمل الروايات الاولى على التقية حيث ان الوجوب مذهب أبى حنيفة و الشافعى و احمد على ما نقله فى المعتبر و المسألة لا تخلو عن الاشكال انتهى ملخصا، و لا- يخفى انه ليس متوقفا فى الحكم بل انما هو استشكل فى مدركه، و كيف ما كان فلعل الحكم بأصل الرجحان إجماعى فيؤخذ به فينفى الوجوب بالأخبار المعتبرة المعتمدة، فالمسألة صافية خالية عن الاشكال.

[الثالث الخيل الآنات]

(الثالث) الخيل الآنات دون الذكور و دون البغال و الحمير و الرقيق

استحباب الزكاة فى إناث الخيل هو المعروف بين الأصحاب، و عليه الإجماع

كما فى الجواهر، و يدل عليه من الاخبار صحيح محمد بن مسلم و زرارة عن الصادقين عليهما السلام قالا جعل أمير المؤمنين عليه السّلام على الخيل العتاق [۱] الراعية فى كل فرس فى كل عام دينارين، و جعل على البراذين [۲] دينارا، و صحيح زرارة قال قلت للصادق عليه السّلام فى البغال شى‌ء فقال عليه السّلام لا، فقلت كيف صار على الخيل و لم يصر على البغال، فقال عليه السّلام: لان البغال لا تلقح و الخيل الإناث ينتجن و ليس على الخيل الذكورة شى‌ء، قال قلت فما فى الحمير؟ قال ليس فيها شى‌ء، و ظاهر هذين الخبرين و ان كان هو الوجوب الا انه يرفع عنه بالنصوص المتقدمة الحاصرة للتسعة مضافا الى خبر زرارة عن أحدهما ليس فى شى‌ء من الحيوان زكاة غير هذه الأصناف الثلاثة الإبل و البقر و الغنم، مع انعقاد الإجماع على عدم الوجوب فى إناث الخيل إذ لم يحك الوجوب فيها عن احد، و فى الحدائق احتمل بعضهم ان هذه الزكاة انما هو فى أموال المجوس يومئذ جزية أو عوضا عن انتفاعهم بمرعى المسلمين، و ظاهر الخبر الثانى يدفعه انتهى، أقول كما يدل الخبر الثانى على نفى الزكاة فى البغال و الحمير صريحا، اما نفيه عن الرقيق فيدل عليه موثق سماعة ليس على الرقيق زكاة الا رقيق يبتغى به التجارة فإنه من المال الذى يزكى، لكن فى صحيحه الأخر، و صحيح محمد بن مسلم ان أبا جعفر و أبا عبد اللّه سئلا عما فى الرقيق، فقالا ليس فى الرأس أكثر من صاع تمر إذا حال عليه الحول، و ليس فى ثمنه شى‌ء حتى يحول عليه الحول، و قد حمل على زكاة الفطرة على ان يكون مراده من حلول الحول حلول ليلة الفطر و لا بأس به.

[الرابع الاملاک و العقارات]

(الرابع) الاملاك و العقارات التى يراد منها الاستنماء كالبستان و الخان و الدكان و نحوها.
قال فى الحدائق و استحباب الزكاة فى حاصلها مقطوع به فى كلامهم، و لم يوردوا لذلك دليلا، و لم نقف له على دليل، و لا على مخالف فيه، و كأنه مسلم الثبوت

---

[۱] العتاق من الخيل النجائب منها و هى ككتاب

[۲] البراذين جمع برذون و هى خلاف العربية و قد يقال بأنها التركى من الخيل

بينهم. (أقول) و هذا القدر من التسالم الذى هو الإجماع كاف فى الدليل الا ان صاحب الحدائق لا يعتنى بالإجماع، ثم قال انه على تقدير الاستحباب صرحوا بأنه لا يشترط هنا الحول و لا النصاب للعموم قاله العلامة فى التذكرة، و لا ادرى أى عموم أراد مع عدم الدليل كما عرفت، أقول و لعله أراد عموم معقد الإجماع و إطلاقه الذى لا يعتنى إليه صاحب الحدائق هذا، و فى الجواهر بعد حكاية اعتراف المدارك و غيره على عدم الوقوف على الدليل قال (قده) قلت قد يقوى فى الذهن انه من مال التجارة بمعنى التكسب عرفا، إذ التجارة فى العرف أعم من التكسب بنقل العين و استنمائها، فان الاسترباح له طريقان عرفا أحدهما بنقل الأعيان، و الثانى باستنمائها مع بقائها، و لذا تعلق به الخمس كفيره من افراد الاسترباح، ثم استجود ما حكاه عن أستاده من ان عدم تعرضهم لذكر قدر هذه الزكاة و وقت الإخراج و كيفيته أصلا قرينة على كونها كزكاة التجارة، أقول و هو جيد، بقى أمور يستحب فيها الزكاة يأتى التعرض لها فى المتن، ثم اعلم ان المصنف فى فصل زكاة مال التجارة اختار ان زكاة التجارة تتعلق بالعين كالزكاة المالية، و لكن المحقق (قده) قال فى الشرائع فى أحكام زكاة التجارة انها تتعلق بقيمة المتاع لا

بعينه، و هذا القول هو المشهور، و قال الشهيد الثانى (قده) فى المسالك متفرعا عليه فلو باع العين صح البيع فى جميعها و ان لم يضمن حصة المستحق بخلاف الزكاة الواجبة، و من ثم يسمى بالعينية لتعلق الحق فيها بالعين فلا تصح البيع فى حصة الفقراء قبل ضمانها، و مال المصنف فى المعتبر و العلامة فى التذكرة إلى تعلقها بالعين هنا كفيرها، و المشهور ما فى الكتاب، انتهى عبارة المسالك، هذا فى زكاة مال التجارة، و اما فى غيرها من موارد الندب، ففى تعلقها بالعين أو القيمة احتمالان، قال فى الجواهر: لم أعثر على تحريره فى كلمات الأصحاب، ثم احتمل تعلقها بالعين و ملك الفقراء لها على وجه التزلزل مستظهرا من النصوص الواردة فيها مثل قوله عليه السّلام: فى الحبوب كلها زكاة، ثم قال (قده) الا ان اجراء لوازم الملك عليه فى غاية الصعوبة، و إخراجه عن حكم الاملاك محتاج الى الدليل المعتبر، و من هنا قد يقوى ان الاستحباب تكليفى محض لا مدخلية له فى ملك المالك انتهى. أقول الظاهر امتناع الجمع

بين استحباب الزكاة و بين الالتزام بتعلقها بالعين، حيث ان مقتضى التعلق بالعين بأى نحو كان من الوجوه المحتملة فى تعلقها بها على ما يأتى فى محله صيرورة المستحق مستحقا للعين و هو لا يلائم مع استحباب الإخراج، و هذا على تقدير استقلال الحكم الوضعى بالوضع ظاهر، و على تقدير انتزاعه من التكليف يكون أظهر إذ الحكم الندبى غير قابل لان ينتزع منه ذاك الوضع كما لا يخفى، فالحق كون الزكاة المستحبة مطلقا سواء كانت فى مال التجارة أو غيره حكما تكليفيا محضا غير مستتبع للوضع أصلا و لو فى الذمة إذ اعتبارها فى الذمة يكون كاعتبارها فى العين فى عدم اجتماعه مع الاستحباب، هذا و لكن فى رسالة الزكاة للشيخ الأكبر (قده) ما يدل على الإجماع على تعلقها بالعين فى غير زكاة التجارة من موارد الاستحباب، قال (قده) فى طى كلام له فى مبحث زكاة التجارة ما حاصله انه ان أريد بالتعلق بالعين استحقاق الفقير لان يدفع اليه من المال قدر خاص فهذا المعنى يتصور على القول بالاستحباب كما فى الزكاة المستحبة فيما عدا الغلات من الحبوب مع الاتفاق على تعلقها بالعين إلى أخر عبارته، و سيأتى تفصيل الكلام فى ذلك مع ما يقتضيه التحقيق فى فصل زكاة مال التجارة.

[مسألة ۱ لو تولد حيوان بين حيوانين]

مسألة ۱ لو تولد حيوان بين حيوانين يلاحظ الاسم فى تحقق الزكاة و عدمها، سواء كانا زكويين أو غير زكويين أو مختلفين بل سواء كانا محللين أو محرمين أو مختلفين مع فرض تحقق الاسم حقيقة لا ان يكون بمجرد الصورة و لا يبعد ذلك فان اللّه قادر على كل شيء.

اعلم ان الشهيد الثانى (قده) فى المسالك انهى صور هذه المسألة إلى التسع، و حكم فى بعضها بوجوب الزكاة و فى بعضها بالعدم، و احتمل فى بعض اخرى، و توضيح ما افاده هو انه اما ان يكون الحيوانان المتولد منها ثالث كلاهما زكويين، أو أحدهما يكون زكويا، أولا يكونا كلاهما كذلك، و على التقادير فالمتولد اما يلحق بأحدهما أو بثالث زكوى أو غير زكوى فالصور تسع. (الاولى و الثانية) ما كان الأبوان أو أحدهما زكويا

و كان الولد أيضا ملحقا بحقيقة زكوى سواء كان أحد أبويه أم غيرهما نظرا الى قدرة اللّه تعالى، و الحكم فى هاتين الصورتين هو وجوب الزكاة. (الثالثة و الرابعة) هما الصورتان الأوليان أعنى ما كان الأبوان أو أحد هما زكويا و لكن الولد لم يكن على حقيقة زكوى، و الحكم فى هاتين الصورتين هو عدم الوجوب لعدم صدق الحقيقة الزكوى عليه و هو واضح. (الخامسة) ما إذا لم يكن الأبوان زكويين، و كانا معا محللين و جاء الولد بصفة زكوى، و الحكم فيها أيضا هو وجوب الزكاة من غير إشكال.

(السادسة) ما إذا لم يكن الأبوان زكويين مع كون الولد بصفة زكوى و كانت الأم محالة و الأب محرم، و فيها أيضا تجب الزكاة من غير إشكال. (السابعة) عكس السادسة أعنى ما إذا لم تكن الأبوان زكويين و كانت الأم محرمة و الأب محللا مع كون الولد بصفة زكوى، و فيها حكم أولا- بوجوب الزكاة لصدق الاسم، و احتمل عدمه أخير من جهة تبعية الولد فى الحيوان للأم فى الحلية و الحرمة، و قال مع احتمال تحريمه لو كانت امه محرمة و ان جاء الولد بصفة المحلل فلا زكاة. (الثامنة) ما إذا لم يكن الأبوان زكويين و لم يكن الولد بصفة زكوى فلا تجب الزكاة سواء كان الأبوان محللين أو محرمين أو كان أحدهما محرما كان المحرم هو الأب أو كانت الام و هو ظاهر (التاسعة) ما إذا كان الأبوان معا محرمين فان كان الولد بصفة زكوى ففيها احتمل حل الولد، و وجوب الزكاة فيه لصدق الاسم، و عدم الحل لتبعية الولد للام و ان لم يتبعه فى الاسم فتنفى الزكاة لأنها فى الحيوان المحلل، و ان لم يكن بصفة زكوى فلا زكاة قطعا، و فى حله إذا كان بصفة محلل الوجهان من صدق اسم المحلل عليه، و من تبعية الولد للأم فى الحيوان فى الحرمة و الحلية، ثم قال و الوجه تحريمه فى هذه الصورة سواء كان بصفة زكوى أو لم يكن لكونه فرع محرم انتهى. و أورد عليه فى الجواهر بعد نقله بقوله و هو كما ترى خصوصا بعد قوله نظرا الى قدرة اللّه تعالى ضرورة عموم القدرة للجميع، و دعوى انه و ان اندرج فى اسم الزكوى الا- انه محرم و لا- زكاة فيه لكونه نتيجة محرم واضحة الفساد بعد تعليق الحل و الزكاة على الاسم المفروض تحققه، كدعوى ان ذلك شكل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۴۳

صورى و الا- فهو مختلف الحقيقة إذ مرجع ذلك الى قصر القدرة انتهى، إذا عرفت ما نقلناه يتبين لك وجه ما ذكره المصنف (قده) فى هذه المسألة إلى أخر عبارته من غير حاجة الى التطبيق.

[فصل فى زكاة الأنعام الثلاثة]

اشارة

فصل فى زكاة الأنعام الثلاثة،

[و يشترط فى وجوب الزكاة فيها مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور]

اشارة

و يشترط فى وجوب الزكاة فيها مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور،

[الأول النصاب]

اشارة

الأول النصاب

[و هو فى الإبل اثنى عشر نصابا]

اشارهٔ

و هو فى الإبل اثنى عشر نصابا.
و لا تجب الزكاهٔ قبل النصاب إجماعا بل فى الجواهر ضرورهٔ من المذهب ان لم يكن من الدين.

[النصاب الأول خمس]

(الأول) خمس و فيها شاهٔ

[النصاب (الثانى) عشر]

(الثانى) عشر و فيها شاتان،

[النصاب (الثالث) خمسهٔ عشر]

(الثالث) خمسهٔ عشر و فيها ثلاث شياه،

[(الرابع) العشرون]

(الرابع) العشرون و فيها اربع شياه،

[(الخامس) خمس و عشرون]

(الخامس) خمس و عشرون و فيها خمس شياه
بلا خلاف فى ذلك لا فى كل خمس نصابا و لا فى وجوب شاهٔ فى كل خمسهٔ الى عشرين حتى يكون فى عشرين اربع شياه و ان وقع الخلاف فى فريضهٔ النصاب الخامس و هو خمس و عشرين كما ستعرف، و فى الجواهر بل الإجماع بقسميه عليه و النصوص ان لم تكن متواترهٔ فيه فمستفيضهٔ.

[النصاب (السادس) ست و عشرون]

(السادس) ست و عشرون و فيها بنت مخاض و هى الداخلهٔ فى السنهٔ الثانيهٔ.
كون ست و عشرين هو النصاب السادس هو المشهور المعروف و لم يحك الخلاف فيه عن أحد إلا عن ابنى عقيل و الجنيد، فإنهما أسقطاه و أوجبا بنت المخاض فى خمس و عشرين الى ست و ثلاثين و هو قول الجمهور من العامهٔ مع زيادهٔ ابن الجنيد

انه ان لم تكن بنت مخاض فابن لبون، و ان لم يكن فخمس شياه، و يدل على قول المشهور مضافا الى الإجماع الغير القادح فى انعقاده خلاف ابنى عقيل و الجنيد جملهٔ من النصوص التى فيها الصحاح، و استدل لا بنى عقيل و الجنيد بحسنهٔ الفضلاء الخمسهٔ و هم زرارهٔ و محمد بن مسلم و ابى بصير و بريد و الفضيل عن الباقرين عليهما السلام قالا فى صدقهٔ الإبل فى كل خمس شاهٔ الى ان تبلغ خمسا و عشرين فإذا بلغت ذلك ففيها ابنهٔ مخاض، ثم ليس فيها شىء حتى تبلغ خمسا و ثلاثين ففيها ابنهٔ لبون، ثم

ليس فيها شىء حتى تبلغ خمسا و أربعين ففيها حقة طروقة الفحل، ثم ليس فيها شىء حتى تبلغ ستين ففيها جذعة، ثم ليس فيها شىء حتى تبلغ خمسا و سبعين فإذا بلغت خمسا و سبعين و ففيها ابنتا لبون، ثم ليس فيها شىء حتى تبلغ تسعين فإذا بلغت ففيها حقتان طروقتا الفحل، ثم ليس فيها شىء حتى تبلغ عشرين و مأة فإذا بلغت عشرين و مأة ففيها طروقتا الفحل و إذا زادت واحدة على عشرين و مأة ففى كل خمسين حقة و فى كل أربعين ابنة لبون. (الحديث). و هى رواية معتبرة سندا لكون راويها الفضلاء الخمسة، و إسنادا لإسنادها الى الإمامين الهمامين الباقرين عليهما السلام، و اشتمالها على نصب الأنعام الثلاثة و جملة من أحكامها، و يشكل طرحها من هذه الجهات جدا فلا بد من توجيها، و قد اضطرب كلامهم فيه و ذهبوا فى توجيها الى وجوه (الأول) و هو أسدها و أمتنها دعوى اضطراب متنها، و ذلك لان صاحب الوسائل بعد ان رواها عن معانى الاخبار بما ذكر قال الا انه قال على ما فى بعض النسخ الصحيحة فإذا بلغت خمسا و عشرين فان زادت واحدة ففيها بنت مخاض الى ان قال: فإذا بلغت خمسا و ثلاثين فان زادت واحدة ففيها ابنة لبون، ثم قال إذا بلغت خمسا و أربعين و زادت واحدة ففيها حقة الى ان قال إذا بلغت تسعين و زادت واحدة ففيها حقتان، ثم ذكر بقية الحديث، و لا يخفى ان هذه النسخة المصححة بشهادة الصدوق (قده) مع مطابقة صدر الخبر فيها مع بقية الاخبار و فتوى الأصحاب و ذيله مع عامة المسلمين من أهل الوفاق و الخلاف تكون حجة قطعا يصح الاستناد اليه، و مع التشكيك فى صحة الأخذ بها فلا

أقل من صيرورتها منشأ لاضطراب الحديث، متنا فلا يصح الاستناد إليه فى إثبات مذهب القديمين كما لا يخفى. (الثانى) ما هو مسلكنا فى باب حجية الخبر الواحد الذى مر غير مرة، و قلنا انه كلما كان الخبر قويا سندا و متنا كان اعراض المشهور عنه أوهن، فلا يكون مشمولا لدليل الحجية فيجب طرحه و لو بلغ فى الصحة ما بلغ سندا و إسنادا و دلالة. (الثالث) ما يسخ بالخواطر من كون المراد من البلوغ فيه هو البلوغ إلى مرتبة الكمال من العدد المتوقف على التجاوز عنه، فكمال الخمسة و العشرين انما هو بالوصول إلى ستة و عشرين و هكذا فتأمل. (الرابع) ما نقل عن السيد المرتضى من حمل بنت مخاض على كونها بالقيمة مساويا مع خمس شياه، و لا يخفى ما فيه من البعد. (الخامس) ما احتمله بعض من حمله على الاستحباب و هو أيضا بعيد. (السادس) ما احتمله الشيخ (قده) من ان يكون المراد بزيادة واحدة و ان لم يذكر فى اللفظ لعلمه بفهم المخاطب. (السابع) ما احتمله الشيخ أيضا من حمله على التقية لموافقته مع مذهب العامة، و اعترض المحقق (قده) على الشيخ فقال بعد نقل كلامه و التأويلان ضعيفان، أما الإضمار فبعيد فى التأويل، و اما التقية فكيف يحمل على التقية ما صار إليه جماعة من محققى الأصحاب الى ان قال: و الاولى ان يقال فيه روايتان أشهر هما ما اختاره المشايخ الخمسة و اتباعهم، ثم قال على انه يمكن التأويل بما ذهب اليه ابن الجنيد و هو انه يجب فى خمس و عشرين بنت مخاض، أو ابن لبون، فان تعذر فخمس شياه، و لا فرق بين ان يضمر التعذر أو يضمر و زيادة واحدة، و ليس أحد التأويلين أولى من الأخر انتهى. و يرد عليه كما أورد عليه كل ناظر الى عبارته، اما قوله اما الإضمار فبعيد فى التأويل ففيه انه بعيد لا يساق اليه من غير دلالة، و اما مع قيام الدليل عليه فلا بأس به أصلا، و الشيخ استدل على صحته بالأخبار المفصلة لأن الأخبار يكشف بعضها عن بعض و يكون بعضها قرينة فى كشف المراد عن بعض أخر، و قال (قده) فيجوز تقديره لورود الأخبار المفصلة، أقول و يمكن تأييده أيضا بما حكى عن الصدوق من إمكان أن تكون زيادة فإذا زادت واحدة فى الفقرات من الراوى مما قد تركها الامام اعتمادا على فهم المخاطب مع انه لا بد من تأويل ذيل الخبر

عند قوله فإذا بلغت عشرين و مأة ففيها حقتان طروقتا الفحل فإذا زادت واحدة على عشرين و مأة ففى كل خمسين حقة و فى كل أربعين ابنة لبون انه لم يذهب احد من الأصحاب إلى جعل المأة و العشرين نصابا و بإضافة واحد اليه نصابا أخر، بل الخبر

مشتمل على مالا يقول له احد من الخاصة و العامة، فإن الخلاف بيننا و بينهم مخصوص بهذا الموضع أعنى فى النصاب السادس و هو ست و عشرين، فإن علمائنا ذهبوا الى كون بنت مخاض فريضة ست و عشرين، و ان فى خمس و عشرين ليس الا خمس شياه، و ان العامة أوجبوا بنت المخاض فى خمس و عشرين، و اما فى باقى النصب فقد وافقونا فى الزيادة كست و ثلاثون، و ست و أربعون، و إحدى و ستون، و ست و سبعون، و إحدى و تسعون، و مأة و إحدى و عشرون، و لا يمكن ان يقال فى هذه الموارد بمثل مقالة المحقق من ان الاولى ان يقال فيه روايتان أشهرهما ما اختاره المشايخ الخمسة و اتباعهم، إذ ليس المذكور فى الخبر فى ما عدا الخمس و عشرين مختار أحد أصلا، و اما قوله على انه يمكن التأويل بما ذهب اليه ابن الجنيد فلعمرى انه تأويل بعيد إذ ليس عليه دليل، و ليس كلما يمكن يقال، و منه يظهر فساد قوله (قده) و ليس أحد التأويلين أولى من ان الأخر لما تبين من أولوية تأويل الشيخ اعتماد الى حسن الخطاب مع ترك الزيادة اعتماد الى فهم المخاطب مستندا إلى القرائن المنفصلة و الاخبار المفصلة، و اما قوله (قده) و اما التقية فكيف تحمل على التقية ما اختاره جماعة من محققى الأصحاب و رواه احمد بن ابى نصر البزنطى (إلخ)، ففيه أولا كما فى الجواهر لم يعلم هذه الجماعة من محققى الأصحاب الذين اختاروه، إذ لم ينسب الى احد من الأصحاب إلا القديمين، و لم يظهر لى مراده (قده) من إسناد الرواية إلى البزنطى مع انه ليس البزنطى فى طريق الخبر أصلا، إذ الخبر بطريق الكافى هكذا على بن إبراهيم عن أبيه عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة و محمد بن مسلم و ابى بصير و بريد العجلى و الفضيل كلهم عن ابى جعفر و ابى عبد اللّه و رواه الشيخ بإسناده عن الكلينى مثله و رواه الصدوق فى معانى الاخبار عن أبيه عن سعد بن عبد اللّه عن إبراهيم بن هاشم عن حماد بن عيسى مثله فانظر الى هذه الاسناد لا ترى فيها عينا عن البزنطى أصلا، و ليت شعرى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۴۷

فى أى سند ذكر البزنطى حتى يستدل على عدم التقية بأنه لا- يذهب على مثله، ثم انه كيف خفى ذلك على الناظرين بعبارة المعتبر حيث لم يورد عليه احد ما ذكرناه فلعله أمر خفى علينا و عليك بالتأمل حتى يظهر لك حقيقة الحال، و ثانيا ان الشيخ استند فى الحمل على التقية بأنه موافق مع مذهب العامة، و انه قد صرح بذلك عبد الرحمن بن الحجاج فى حديثه بعد ما روى عن الصادق عليه السّلام بان فى ست و عشرين بنت مخاض حيث يقول هذا فرق بيننا و بين الناس و قد ترك عليه السّلام كلمة مع زيادة واحدة عند قوله فإذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض تقية ثم ترك عليه السّلام فى بقية الفقرات لانه عليه السّلام لما كان ملجأ فى ذلك الحكم ذكر البواقى بهذه الطريقة تنبيها لهؤلاء العظام من الفضلاء الى ان حال الخمس و العشرين حال البواقى فكما ان المعلوم من الدين و اتفاق جميع المسلمين كون البواقى بشرط تحقق الزيادة يكون الحال فى الخمس و العشرين أيضا كذلك، و قد صرحوا بأن الإنسان على نفسه على بصيرة فى التقية، و هم عليهم السلام كانوا عالمين بتأدى التقية بمجرد ذكر كون زكاة الخمس و العشرين بنت مخاض من جهة ان العامة كانوا سامعين مخالفة الشيعة لهم فى ذلك من كثرة الأخبار الواردة عن أئمتهم عليهم السلام، و من عملهم، و اما كون بواقى النصب بغير زيادة واحدة فلم يسمعوا و لم يتوهموا منهم مطلقا، و الحاصل ان ترك كلمة زيادة واحدة فى بواقى النصب مع انه لا- تقية فيه و لا- هو مطابق مع اعتقاد المتكلم و المخاطب قرينة واضحة على كون تركها فى خمس و عشرين للتقية، حيث ان الكل على مذاق واحد، و بالجملة فما أفاده فى المعتبر ليس بشىء، و قد تلخص من جميع ذلك ان الأقوى ما عليه المشهور من كون النصاب السادس هو ست و عشرون، و ان ما ذهب اليه القديمان مردود بمخالفته مع الاخبار الكثيرة المعتمدة، و بتقدم الإجماع على خلافهما، و تأخره عنهما، و كلمة مخاض فى قوله بنت مخاض بفتح الميم، و المراد ببنت المخاض الإبل الأنثى التى من شأن أمها أن تكون ماخضا اى حاملا و هى ما دخلت فى السنة الثانية، و انما سميت بنت مخاض فى السنة الثانية لأن العرب انما كانت تحمل الفحول على الآنات بعد وضعها بسنة ليشتدها

ولدها فهی تحمل فی السنهٔ الثانیهٔ و تمخض، و فی القواعد و هی أی بنت

مخاض ما دخلت فی الثانیـهٔ فأمها ماخض ای. حامل انتهی، و الظاهر منه اعتبار فعلیهٔ حمل الام مع انها غیر معتبرهٔ قطعا، بل المدار هو الدخول فی السنهٔ الثانیهٔ کیف ما کان.

[النصاب السابع ست و ثلاثون]

(السابع) ست و ثلاثون و فیها بنت لبون و هی الداخلهٔ فی السنهٔ الثالثهٔ

[النصاب الثامن ست و أربعون]

(الثامن) ست و أربعون و فیها حقه و هی الداخلهٔ فی السنهٔ الرابعهٔ

[النصاب التاسع احدی و ستون]

(التاسع) احدی و ستون و فیها جذعهٔ و هی التی دخلت فی السنهٔ الخامسهٔ

و الحکم فی هـذه النصب الثلاـث اتفـاقی، و فی الجواهر علیه الإجمـاع نقلاـ و تحصـیلا، و لم ینقل الخلاف فیها عن احـد لا فی النصب و لاـ فی الفریضـهٔ من کل نصاب منها، و یـدل علیه من الاخبار صـحاح عبـد الرحمن بن الحجاج و ابی بصـیر المرادی و زرارهٔ، و فی الأول منها بعـد ان قال و فی ست و عشـرین ابنـهٔ مخاض الی خمس و ثلاثین فإذا زادت واحـدهٔ ففیها ابنـهٔ لبون الی خمس و أربعین فـإذا زادت واحـدهٔ ففیهـا جذعـهٔ الی خمس و سـبعین فـإذا زادت واحـدهٔ ففیها ابنتا لبون الی تسـعین فإذا زادت واحدهٔ ففیها حقتان الی عشرین و مأهٔ فإذا کثرت الإبل ففی کل خمسین حقهٔ، و نحوه صحیح ابی بصیر و صحیح زرارهٔ الا ان فی أخر الأخیر فإن زادت علی العشـرین و المأهٔ واحدهٔ ففی کل خمسین حقه و فی کل أربعین بنت لبون فالحکم واضح لا اشکال و لا خلاف فیه أصـلا، و بنت لبون هی بنت ما من شأن أمها أن تکون ذات لبن و هی ما اسـتکملت السنتین و دخلت فی الثالثهٔ فإن أمهـا صالحـهٔ لوضع مـا تحمل بعـدها و صـیرورتها ذات لبن بالوضع، و الحقه بکسـر الحاء المهملـهٔ و هی ما اسـتکملت الثلاث و دخلت فی الرابعـهٔ سـمیت بها لاسـتحقاقها الفحل أو الحمل، و الجذعـهٔ بفتح الجیم و الذال المعجمهٔ و هی ما اسـتکملت الأربع و دخلت فی الخامسهٔ سمیت بها لأنها فی ذاک السن تجذع مقدم أسنانها ای تسقط.

[النصاب العاشر ست و سبعون]

(العاشر) ست و سبعون و فیها بنتا لبون

علی المشـهور المسـلم للأخبار المتقدمـهٔ خلافا للصـدوقین فابدلاه بإحدی و ثمانین ففیها ثنی إلی تسـعین قال فی الدروس و هو متروک، و قـال فی الجواهر لم نقف لهما علی شاهـد سوی المحکی عن الفقه المنسوب الی الرضا علیه السّـلام الـذی لم نتحققه کی یصلح معارضا لما سمعت، فلا ریب فی ضعف القول المزبور، و هو القول بان النصاب العاشر ست و سبعون أقول البحث فی الفقه المنسوب الی الرضـا علیه السّـلام طویـل، و إجمـال القول فیه ان مـا کـان منه معلومـا من کونه من کلام مؤلفه فلیس بحجهٔ قطعـا، و مـا کـان فیه قرینـهٔ علی کونه من الامـام علیه السّـلام فهو فی حکم الخبر المرسـل ضـعیف یمکن الاسـتناد إلیه إذا کـان

معتضـدا بالعمل و الا فلا يكون حجـة، و كيف فالمحكى عن الصدوقين متروك كما فى الدروس و ما حكى عن الفقه الرضوى مردود بعدم الانجبار، فالحق هو ما عليه المشهور من غير ارتياب كما لا يخفى.

[النصاب الحادى عشر احدى و تسعون]

(الحادى عشر) احدى و تسعون و فيها حقتان

بلا خلاف فيه أصلا لا فى النصاب و لا فى الفريضة، و يدل عليه من الاخبار ما تقدم من الصحاح.

[الثانى عشر مأة و إحدى و عشرون]

(الثانى عشر) مأة و إحدى و عشرون و فيها فى كل خمسين حقة و فى كل أربعين بنت لبون

على المشهور المعروف خلافا للسيد المرتضى (قده) فى الانتصار من عدم تغير الفرض من احدى و تسعين الا ببلوغ مأة و ثلاثين و هو مع كونه شـاذا متروكـا كمـا فى الـدروس، و ادعى السـيد نفسه الإجمـاع على خلافه فى الناصـريات، و مخالفته مع الاخبار المتقدمة لا شاهد عليه و لا دليل من النص، أقول و لو لا ظهور بعض عباراته فى إنكاره كون مأة و إحدى و عشرين نصابا أمكن حمله على ارادة كون ما بين المأة و العشرين الى مأة و ثلاثين عفوا حيث يقول و مما ظن انه مما انفردت

به الإمامية و قد وافقها غيرها انها إذا بلغت مأة و عشرين ثم زادت فلا شىء فى زيادتها حتى تبلغ مأة و ثلاثين ففيها حقة واحدة و ابنتـا لبون و انه لاـ شـىء فى الزيادة ما بين العشـرين و الثلاثين، ثم ادعى الإجماع على ذلك، و لا يخفى ما ذكره من عفو ما بين العشـرين و الثلاثين صـحيح خصوصا الواحدة الزائدة على المأة و العشـرين شـرطا لا جزء كما سيأتى الكلام فيه، و لا إشكال فى وجوب الحقـة و ابنتى لبون فى المـأة و الثلاـثين خصوصـا على القول باعتبـار عـد المتعـددين فيمـا إذا طابق معهما كما فى مأة و ثلاثين الذى فيه خمسين و اربعينين فيجب الحقة فى الخمسين منه و ابنتا لبون فى كل واحد من اربعينيه بخلاف ما كان بين المأة و العشـرين الى ثلاثين اعنى من الواحـد إلى التسعة الذى بين العشـرين و بين الثلاثين فإنه عفو على كل تقدير، سواء عد المأة و العشـرين بالخمسين أو بالأربعين أو بكليهما، و هذا شىء لا غبار عليه، و يصح عليه دعوى الإجماع الا ان فى عباراته فى الانتصار ما يظهر منه إنكاره لنصاب مأة و إحـدى و عشـرين فراجع، ثم ان هاهنا أمورا يجب التنبه عليها بعضـها مـذكور فى المتن (الأول) اختلفوا فى التقدير بالأربعين و الخمسين على أقوال- الأول- ان التقدير بهما يكون على وجه التخيير مطلقا سواء أمكن العد بكل مـن النصـابين كالمـاتين الـذى يمكـن عـده بالخمسـين لكـونه مشـتملا على اربـع خمسـينات، و بالأـربعين لاشـتماله على خمس اربعينات، أو أمكن عـده بأحـد النصابين معينا كمائة و خمسـين الـذى يشـتمل على ثلاث خمسـينات و لا يمكن عـده بالأربعين لاشتماله على ثلاث اربعينات مع زيادة ثلاثين و مأة و ستين المشتمل على اربع اربعينات و لا يمكن عده بالخمسين لاشتماله على ثلاث خمسـينات مع زيادة عشر، أو أمكن عده بهما كمائة و سبعين الذى لا يمكن عده بكل من الخمسين أو الأربعين فقط لكن يمكن عده بهما معا لاشـتماله على خمسـين و ثلاث اربعينات أو لم يمكن عده بكل واحد منها منفردا و لا بهما معا كما فى كل مورد اشـتمل العدد على ما بين العقود من واحد إلى التسعة كمائة و خمس و خمسين مثلا و نحوه فإنه لاشتماله على النيف اعنى ما بين العقود لا يطابق مع شىء من الخمسين أو الأربعين فقط و لا معهما مجتمعا، ففى جميع هذه الصور

الأربع يكون مخيرا بين العـد بالخمسـين أو بالأربعين طابق المختار مع العـدد أم لا يطابق كان المختار مع عـدم المطابقة أكثرهما

استيعابا أم لا ففى مأة و خمسين المطابق مع خمسين يصح عده بالأربعين و ان استلزم العفو عن ثلاثين، و فى مأة و ستين المطابق مع أربعين يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن عشر، و فى مأة و سبعين المطابق معهما معا يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن عشرين، و بالأربعين المستلزم للعفو عن عشرة، و فى مأة و خمس و خمسين يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن خمس و بالأربعين المستلزم للعفو عن خمس و ثلاثين، و هذا القول هو المحكى عن ظاهر جملة من الكتب كالمقنع و المقنعة و النهاية و المراسم و الإرشاد و النافع و التبصرة و التلخيص و البيان و اللمعة و صريح المدارك و المحكى عن مجمع البرهان و فوائد القواعد للشهيد الثانى ناسبا له فيها الى ظاهر الأصحاب، و اختاره فى الحدائق أيضا.

الثانى- ان التقدير بهما ليس على وجه التخيير مطلقا بل انما هو فيما إذا أمكن العد بكل من النصابين كالمائتين مثلا الذى يطابق مع الخمسين منفردا و مع الأربعين كذلك، و اما مع عدم مطابقته مع كل منها منفردا فمع المطابقة مع أحدهما يجب العد بما يطابق، و مع مطابقته لهما يجب العد بهما معا، و مع عدم مطابقته معهما أو مع أحدهما يجب التقدير بما يكون أكثر استيعابا ففى المائتين يصح العد بالأربعين أو بالخمسين و هو مورد التخيير، و فى مأة و خمسين يجب العد بالخمسين، و فى مأة و ستين يجب العد بالأربعين، و فى مأة و سبعين يجب العد بهما معا، و فى مأة و خمس و خمسين يجب العد بالخمسين لكونه أكثر استيعابا لانه يبقى منه الخمس، و فى مأة و خمس و ستين يجب العد بالأربعين لأنه أيضا أكثر استيعابا حيث انه لو عد بالأربعين يكون الباقى خمسا و لو عد بالخمسين يبقى خمس عشر، و فى الاربعمأة يصح العد بتمامه بالأربعين فقط، أو عده بتمامه بالخمسين لانه مطابق مع كل واحد منهما منفردا لاشتماله على عشر اربعينات و ثمان خمسينات كما يصح عد بعضه بالأربعين و بعضه بالخمسين فيعد بأربع خمسينات و خمس اربعينات، و حكى هذا القول عن المبسوط و الخلاف و الوسيلة و السرائر و التذكرة و المنتهى و نهاية الاحكام و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۵۲

التحرير، و اختاره المحقق الثانى و عليه الشهيد الثانى فى المسالك.

الثالث- ان التقدير بهما يكون على وجه التخيير لو طابق مع كل واحد منهما كالماتين، و مع عدم المطابقة مع شىء منهما منفردا و مجتمعا كالمائة و خمس و خمسين فيتخير فى المائتين بين العد بالخمسين أو بالأربعين، و كذا فى المائة و خمس و خمسين يتخير بين الأخذ بالأربعين حتى يكون العفو خمس و ثلاثين، أو بالخمسين الذى أكثر استيعابا فيكون العفو خمسا، فالقول الثالث جامع بين التخيير و التعيين، ففى مائة و خمسين يوجب العد بالخمسين، و فى مائة و ستين يوجب العد بالأربعين كالقول الثانى، و فى مائة و خمس و خمسين يوافق القول الأول فى التخيير و يخالف مع القول الثانى فى تعيين العد بالخمسين الذى هو أكثر استيعابا من الأربعين، فصار حاصل الفرق بين الأقوال ان القول الأول مشتمل على التخيير فى جميع الصور، و فى القول الثانى يكون التخيير فى صورة واحدة و هى صورة إمكان العد بالعددين اما بالانفراد كالماتين أو بالانفراد و الاجتماع كالاربعمأة، و يتعين العد بأحدهما معينا فى غير هذه الصورة، و على القول الثالث يكون التخيير فى صورتين إحداهما ما ذكر فى القول الثانى، و الأخرى فى صورة عدم المطابقة مع احد العددين لا منفردا و لا مجتمعا كمائة و خمس و خمسين و كلما اشتمل على ما بين العقود من واحد إلى تسعة، و التعيين فيما عدا هاتين الصورتين، و هذا القول هو مختار صاحب الجواهر (قده) و ينبغى أولا ان نحرر الأصل فى المسألة ثم نتعقبه بما استدل به لكل واحد من الأقوال، و ما ينبغى ان يختار منها، فنقول قد يقال بان مقتضى الأصل هو التخيير مطلقا فى جميع الصور اعنى به أصالة البراءة عن لزوم الأثقل أو الأكثر استيعابا، و قد يقال بان المقام من باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير و الأصل الجارى هو الاحتياط مضافا الى استصحاب بقاء الاشتغال الى ان يؤدى ما يقطع به بالبراءة، و الحق ان يفصل فى أنحاء تعلق الزكاة بالمال فيقال فى بعضها بان مقتضى الأصل هو البراءة، و فى بعضها بالاحتياط، و

تفصيل ذلک ان الفريضة الواجبة فی کل نصاب کالشاة فی خمس من الإبل مثلا يمکن ان يعتبر علی أنحاء (أحدها) ان تکون الفريضة هی نفس الشاة متعلقة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۳۵۳

بالذمة، و کان بلوغ المال بالنصاب سببا لتعلق وجوب إعطاء الشاة بالذمة نظير وجود سبب وجوب الکفارة الموجب لتعلق وجوبها علی الذمة. (و ثانيها) ان تکون الفريضة أيضا نفس الشاة، لکن مع اعتبارها فی الإبل بالعناية کأنه کانت الشاة من الإبل الخارجی، و علی هذين الاعتبارين يکون مرجع الشک فی التخيير بين الأربعين و الخمسين الی الشک فی تعيين بنت لبون أو الحقة، أو التخيير بينهما، فيکون من قبيل الدوران بين التخيير و التعيين فی المتباينين ضرورة تحقق التباين و التغاير بين بنت لبون التی هی فريضة المقدر بالأربعين، و بين الحقة التی هی فريضة المقدر بالخمسين. (و ثالثها) ان تکون الفريضة بقدر قيمة الشاة من أعيان الإبل لا- الشاة نفسها، و کان اعتبارها باعتبار کون الفريضة المفروضة فی أعيان الإبل مقدرة بقدر قيمتها، و کونها محددا للفريضة باعتبار اقربيتها إلی القيمة نظير نقد الغالب فی القيميات فی مقابل العروض حيث انه أقرب فی تعيين القيمة من العروض، و اعتبار وجود أداء قيمة الشاة من العين اما يکون باشتراک الفقراء مع المالک اما بالإشاعة أو بنحو الکلی فی المعين، أو يکون بنحو تعلقها بالعين اما بنحو تعلق حق الرهانة بالعين المرهونة، أو بنحو تعلق حق الجناية برقبة العبد الجانی، و سيأتی الفرق بين هذه الأنحاء و ما هو المختار منها، و علی هذا الاعتبار يکون مرجع الشک فی التخيير بين العد بالأربعين أو الخمسين إلی الأقل و الأکثر الاستقلالی، لأنه علی تقدير اختيار أکثرهما قيمة تکون قيمة الأقل مندرجة فيه، و علی تقدير اختيار أقلهما قيمة يشک فی التکليف بالأکثر فيرجع فيه الی البراءة، فقد تبين مما ذکرنا ان الشک فی المقام لا يرجع الی الدوران بين التعيين و التخيير مطلقا، و لا الی الشک بين الأقل و الأکثر کذلک، بل لا بد من التفصيل، و انه علی الاحتمالين الأولين يکون من قبيل الدوران بين التخيير و التعيين، و علی الاحتمال الأخير يکون من قبيل الدوران بين الأقل و الأکثر، ثم انه علی تقدير الدوران بين التعيين و التخيير فهل المرجع فيه الاشتغال أو البراءة؟ فاعلم انه قد حررنا فی الأصول ان للدوران بين التعيين و التخيير صورا بعضها مورد الاشتغال، و بعضها مورد البراءة بلا اشکال، و بعضها مورد الاختلاف، و ان الحق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۳۵۴

فيه هو الاشتغال، و الصور المختلفة کما إذا قطع بوجوب شیء کالصوم و يشک فی وجوب شیء أخر کالعتق، و انه لو کان واجبا لکان فردا للتخيير فان الشک فی وجوب العتق شک فی انه ليس بواجب أصلا، أو انه واجب بالوجوب التخييری، و بالنسبة إلی الصوم شک فی کون وجوبه المقطوع به هل هو تعيينی أو تخييری، و منشأ الشک فی کون وجوبه تعيينا أو تخيير يا هو الشک فی کون العتق واجبا بالوجوب التخييری أو ليس بواجب أصلا، و الحکم فيه اما بالنسبة إلی الصوم عند التمکن منه هو الاحتياط للقطع بوجوبه و انما الشک فی خروج العهدة عن وجوبه بالاکتفاء بالصوم کما انه مع الإتيان بالصوم لا شک فی العتق لانه علی تقدير وجوبه يکون تخيير يا، و اما بالنسبة اليه مع العجز عن الصوم حيث انه لو کان واجبا لتعين عليه عند العجز عن الصوم فالحکم فيه هو البراءة، إذا تبين ذلک فنقول ما نحن فيه من هذا القبيل فإنه فيما ينطبق علی احد العددين تعيينا يکون الواجب هو العد به کمائة و خمسين مثلا الذی يطابق مع الخمسين و انما الشک فی جواز عده بالاخر فينحل الشک حينئذ إلی العلم بوجوب ثلاث حقق فی مثل مائة و خمسين و الشک فی وجوب ثلاث بنات لبون، و انه علی تقدير وجوبه يکون احدی فردة التخيير، فالحکم فيه هو الاشتغال عندنا فی الشک فی تعيين وجوب ثلاث حقق، هذا تمام الکلام فی کون المرجع فی هذا الشک هل هو الاشتغال أو البراءة، و اما حديث استصحاب الاشتغال، فاعلم انه يصح إجرائه فی بعض المقامات، و لا يصح فی بعض أخر، و قد حررنا الضابط فيما يصح و ما لا يصح، و ان الأول انما هو فيما إذا کان الحکم للمشکوک لا للشک، و الثانی ما

كـان بـالعكس، ففيمـا إذا علم فى أول الوقت مثلاـ بوجوب الصـلاة ثم بعـد ساعـة أو سـاعتين يشـك فى إتيـانه بالواجب يصـح استصـحاب الاشـتغال الثـابت فى أول الـوقت، و بـه يحرز بقـاء الـواجب عليـه و لاـ ينتهى الأـمر إلى قاعـدة الاشـتغال لحكـومة الاستصـحاب عليها و لو كان موافقا معها، و فيما إذا علم فى أول الوقت بوجوب احدى الصلوتين عليه من الظهر و الجمعة ثم اتى بالجمعة مثلا فإنه لا يصح استصحاب الاشتغال لإثبات وجوب الإتيان بالظهر بعد الجمعة، فإن نفس الشك فى وجوبها مع كونها طرفا للعلم الإجمالى كاف فى حكم العقل بوجوب الإتيان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٣٥٥

بها بعد الجمعة و لا يمكن إحراز وجوبها باستصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالجمعة الا على القول بالأصل المثبت، و الحاصل انه ان كـان الغرض من استصحاب الاشـتغال هو إثبـات وجوب الإتيان بالظهر بعـد الإتيان بالجمعـة فهـذا مما لا يحتاج إلى الإحراز لكون طرفيـة وجوبها للعلم الإجمالى كافيـة فى الحكم بوجوب إتيانها بعـد الجمعة، فيكون من قبيل إحراز ما هو محرز بالوجدان بـدليل تعبـدى كالأصل، و ان كان الغرض إحراز كون الواجب فى يوم الجمعـة هو الظهر فلا يمكن الا على القول بأصل المثبت فاستصـحاب الاشـتغال لا يجرى فى مورد العلم الإجمالى لا فى المتباينين و لا فى الأقل و الأكثر، إذا تبين ذلک فاعلم ان ما نحن فيه من هـذا القبيـل، حيث ان الواجب فى مائـة و خمسـين مثلا مردد بين ثلاث حقق تعيينا أو تخيير أبينها و بين ثلاث بنات لبون، فبعـد إعطاء ثلاث بنات لبون لا يصـح استصـحاب الاشـتغال لا فى إثبات وجوب الإعطاء بثلاث حقق بعـده، و لا فى إحراز كون الفريضـة هو ثلاـث حقق، امـا الأول فلان حكم العقل بعـد القطع بالاشـتغال بثلاث حقق و الشک فى مسـقطية إعطاء ثلاث بنات لبـون كـاف فى الحكم بالاشـتغال و لاـ يحتـاج الى استصـحابه، و امـا الثـانى أعنى إحراز كـون الـواجب هـو إعطـاء ثلاـث حقق باستصـحاب الاشـتغال بعـد إعطاء ثلاث بنات لبون فلتوقفه على الأصل المثبت فتحصل فساد التمسک باستصـحاب الاشـتغال فى المقـام بمـا لاـ مزيـد عليه، هـذا تمـام الكلاـم فى حكم الأصل فى المقام، و قـد تبين ان الأصل فى المقام هو البراءة، و ذلک لما سنبين من تعلق الزكـاة بالعين و انها ليست بالذمـة الساذجـة و قـد عرفت انه على القول بتعلقها بالعين على أنحاء تعلقها بها يكون مرجع الشك فى المقام إلى الأقل و الأكثر الاستقلالى، و لا شبهة فى ان المرجع فيه هو البراءة حتى عند القائلين بوجوب الرجوع الى الاحتيـاط فى الارتبـاطى من الأقـل و الأكثر كما لا يخفى، و اما التمسک بالـدليل الاجتهادى فقـد اسـتدل للقول الأول أعنى التخيير مطلقا فى جميع الصور بإطلاق قوله عليه السّـلام فى صحيحة زرارة و صحيحة أبى بصير: فان زادت على العشرين و المائة واحدة ففى كل خمسـين حقة، و فى كل أربعين بنت لبون إذ لو كان التقدير بالأقل عفوا و الأكثر استيعابا لما جاز التقدير فى مأة و إحدى و عشرين بالأربعين و الخمسين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٣٥٦

على وجه التخيير بـل كان اللازم هو التقـدير بالأربعين فقط، فتقـدير هـذا العـدد بهما دليل على عـدم وجوب مراعاة الأكثر منهما استيعابا، مضافا الى صريح اعتبار التقـدير بالخمسـين فقط فى عـدة من الروايات كقوله عليه السّـلام فى صـحيح ابى بصـير: ما ذا كثرت الإبل ففى كل خمسـين حقة، فإنه بعد الجمع بينها و بين صـحيحتى زرارة و ابى بصـير المتقدمتان و نظائرهما يقيد إطلاق قوله عليه السّـلام: فإذا كثرت الإبل بما إذا بلغت الكثرة إلى مأة و إحدى و عشـرين و ما زاد منها، و يحمل قوله عليه السّلام: ففى كل خمسـين حقة على التخيير، قال فى المدارک و يدل عليه اى على التخيير المطلق صـريحا اعتبار التقدير بالخمسـين خاصة فى روايتى عبـد الرحمن و ابى بصـير، و لو كـان التقـدير بالأربعين متعينا فى المأة و إحـدى و عشـرين و ما فى معناها لما ساغ ذلک قطعا انتهى، لا يقال فى تعيين المطابق مع احـد العـددين فى صورة المطابقـة مع أحدهما أو أكثرهما استيعابا مع عدم المطابقة مع كـل منهمـا منفردا أو مجتمعـا مراعـاة لحق المسـتحقين، فيجب، لاـنه يقـال لم يثبت كون حقهم التعيين حتى يجب مراعـاته، لان

الكلام بعد فی ان حقهم هو فی مثل مائة و إحدی و عشرین هل هو ثلاث بنات لبون تعیینا، أو هی حقتین تخییرا لکون أکثرهما نفعا أفید لهم لا یوجب الأخذ به ما لم یقم دلیل علی وجوبه، و کیف مع قیام الدلیل علی عدم وجوبه و هو إطلاق الأدلة الدالة علی التخییر مع ان فی التخییر المطلق مراعاة لحق المالک، و لم یثبت أولویة مراعاة حق المستحقین من مراعاة حقه مع إمکان ان یقال بجبر التفاوت الحاصل بحذف بعض الکسور و العفو بزیادة السن فی التقدیر الأخر، فإذا عد مأة و إحدی و عشرین بالأربعین تصیر الفریضة ثلاث بنات لبون، و لو عد بالخمسین تصیر حقتین، و لعل الحقتین متساویان فی القیمة مع ثلاث بنات لبون بواسطة زیادة سن الحقة عن بنت لبون، فحینئذ لیس فی اختیار الأربعین مراعاة لحق المستحق، و لا فی اختیار الخمسین للمالک کما لا یخفی، و استدل للقول الثانی بصحیح زرارة و صحیح ابی بصیر المتقدمین و ما فی معناهما من التعبیر بقوله علیه السّلام فی کل خمسین حقة و فی کل أربعین بنت لبون، و تقریب الاستدلال ان المذکور فی هذه الاخبار هو التعبیر بکلمة (واو) الظاهرة فی الجمع لا

کلمة (أو) الظاهرة فی التخییر، و مقتضی الجمع المستفاد من کلمة الواو هو ملاحظة الاستیعاب بقدر الإمکان، فالمراد ان کل فرد حصل فی الخارج من الخمسین بإفراز مفرز فی قطیعة من الإبل المجتمع ففیه الحقة. و کل أربعین حصل فی الخارج منها بإفراز مفرز ففیه بنت لبون، ففی مأة و إحدی و عشرین إذا أفرز ثلاث اربعینات یکون فیه ثلاث بنات لبون، فلا یبقی محل لإفراز الخمسین حتی یجب فیه الحقة، و فی مأة و خمسین إذا أفرز ثلاث خمسینات یکون فیه ثلاث حقق فلا یبقی محل لإفراز الأربعین حتی یکون فیه بنت لبون، و فی مأة و أربعین إذا افرزنا خمسینین یبقی منه أربعین فیکون فیه حقتین و بنت لبون هذا و یدل علی ذلک حکم نصاب البقر الوارد فی حسنة الفضلاء المتفق علیه فی البقر بعد ظهور اتحاد الحکم فی الجمیع، و عدم الفرق فی ذلک بین الإبل و البقر و فیها بعد الفراغ عن نصب الإبل قال الصادقان علیهما السلام فی کل ثلاثین بقرة تبیع حولی و لیس فی أقل من ذلک شیء، و فی أربعین بقرة مسنة، و لیس فیما بین الأربعین إلی الستین شیء، فإذا بلغت الستین ففیها تبیعان الی السبعین فإذا بلغت السبعین ففیها تبیع و مسنة إلی الثمانین، فإذا بلغت ثمانین ففی کل أربعین مسنة إلی تسعین، فإذا بلغت تسعین ففیها ثلاث تبیعات حولیات، فإذا بلغت عشرین و مأة ففی کل أربعین مسنة، فانظر کیف حکما علیه السّلام بتعین عد الستین بالثلاثین و السبعین بالثلاثین و الأربعین معا، و الثمانین بالأربعین و التسعین بالثلاثین، و لا ینافی ذلک اقتصارهما علیهما السلام فی المأة و العشرین بالأربعین مع جواز عده بالثلاثین لمطابقته مع کل واحد منهما بالانفراد لانه مشتمل علی ثلاث اربعینات و أربع ثلاثینات، و ذلک لإمکان ان یکون الاقتصار لأجل عدم وجوب الاستقصاء و معلومیة جواز العد بالثلاثین فی مأة و عشرین بعد تکرر الحکم باحتساب الثلاثین فیما یطابق معه، و مع عدم الفرق بین البقر و الإبل یثبت الحکم فی الإبل أیضا و هو المطلوب، و اما قوله علیه السّلام فی صحیح ابی بصیر فإذا کثرت الإبل ففی کل خمسین حقة الذی ادعی فی المدارک صراحة دلالته علی التخییر المطلق ففیه ان ظاهره انحصار النصاب الأخیر فی الخمسین و هو خلاف الإجماع فلا بد فیه من التأویل فهو

کما یحتمل ان یکون مسوقا لبیان أحد فردی التخییر یحتمل ان یکون مسوقا لبیان حکم العدد المفروز علی الوجه الکلی بالبیان المتقدم فلا صراحة فیه علی التخییر، بل لا ظهور فیه أیضا.

(أقول) و هذا غایة ما قیل أو یمکن ان یقال فی الاستدلال للقول الثانی، و لکنه لا یخلو عن المنع، فإنه لو سلم کون الواو باقیا علی ظاهره للجمع، و لم یدعی ظهوره فی معنی (أو) بدلالة السیاق، و کان المراد من قوله علیه السّلام فی کل خمسین حقة، و

فی کـل أربعین بنت لبون ان کـل فرد حصـل فی الخارج من الخمسـین ففیه الحقـة، و کل أربعین أفرز منه بإفراز مفرز ففیه بنت لبون ما تفرع علیه بقوله ففی مائة و إحدی و عشـرین إذا أفرز ثلاث اربعینات لا یبقی محل لإفراز الخمسین ممنوع، فان عدم بقاء محـل لإفراز الخمسـین انما هو لتقـدم افراز ثلاث اربعینات و وجوب تقـدیمه ممنوع، فلم لا یفرز منه خمسـین حتی لا یبقی محل لإفراز ثلاث اربعینات، و بقاء العشـرین بعـد افراز خمسینان، و واحـدة بعـد افراز ثلاث اربعینات لا یوجب تقدم افراز الثانی علی الأول لا مکان العفو عن العشـرین، و کذا مطابقة مأة و خمسـین مع ثلاث خمسینات لا یوجب تقدیم افرازها علی افراز الأربعین، لإمکان أن یفرز منه ثلاث اربعینات حتی لا یبقی محل لإفراز خمسـین و ان بقی منه بعد افراز ثلاث اربعینات ثلاثین، و فی مأة و أربعین إذا افرزنا خمسـینین و ان أمکن ان یفرز منه أربعین الا ان الکلام فی تقدیم افراز خمسینین فلم لا یفرز منه ثلاث اربعینات حتی لا یبقی محل لإفراز خمسـینین و ان بقی منه بعـد افراز ثلاث اربعینات عشـرین، و بالجملة فما ذکر من الوجه لا یثبت تعیین المطابق مع احـد العددین، و لا تعین أکثرهما استیعابا، و منه یظهر الجواب عما ذکر فی تقریب الاسـتدلال بقوله علیه السّـلام: إذا کثرت الإبـل ففی کل خمسـین حقـة فإنه بعـد ضـمه الی قوله علیه السّـلام فی کل خمسـین حقـة، و فی کل أربعین بنت لبون، و تسلیم ان المراد منه هو مـا ذکر من المعنی اعنی کـل فرد من الخمسـین یفرز، و کـل فرد من أربعین یفرز لاـ یوجب تقـدیم فرز خمسین فیما إذا طابقا عدد الإبل

معه، و لاـ تقـدیم فرز الأـربعین فیمـا إذا طابق مع أربعین لکی ینحصـر مورد التخییر بمـا إذا طـابق مع العـددین منفردا کالمائتین المطابق مع خمسـین و الأربعین، و اما الاسـتدلال بحسـنة الفضلاء ففیه ان غایة ما یدل علیه الحسنة هو تعین الأخذ بأحد العددین فی صورة المطابقـة معه، و أخـذهما معا فی صورة المطابقة معهما کالسـبعین المطابق مع ثلاثین و أربعین، و لا تعرض فیها لما لا یطابق مع شـیء منهما منفردا أو مجتمعا کالمشتمل علی ما بین العقود، و بعد ضم الحسنة الی المطلقات المتقدمة أعنی قوله علیه السّـلام فی کل خمسین حقة و فی کل أربعین بنت لبون، و قوله علیه السّلام إذا کثرت الإبل ففی کل خمسین حقة تصیر النتیجة تعین العـد بما یطابق احـد العـددین فیما إذا طابق أحـدهما و العد بهما معا فیما إذا طابقهما معا و التخییر فیما إذا طابق کل واحد منهمـا بالانفراد کالمائتین، و فیما إذا لم یطابق شـیئا منهما لا بالانفراد و لا بالاجتماع کما فی کلما إذا اشـتمل علی ما بین العقود، امـا التعیین فی الصورتین الأـولیین فلحسـنة الفضـلاء، و اما التخییر فی الصورتین الأخیرتین فللمطلقات المتقدمـة و هـذا هو القول الثالث، و بما ذکرناه اسـتدل له فی الجواهر فلا تصیر الحسـنة حینئذ دلیلا علی القول الثانی مع ما عرفت بما فیها من مخالفتها لما علیه الأصـحاب فی نصب الإبـل الموجب لوهنها و ان کانت مقبولـة فیما فیها من نصب البقر و الغنم، مع ان الاقتصار فی النصاب الأخیر المذکور فیها من البقر و هو المأة و العشـرین بذکر عده أربعین یوجب و هن ظهور ما تقدم منها فی تعیین ما ذکر فیها من عد تسـعین بالثلاثین، و سـبعین بالثلاثین، و أربعین و ستین بثلاثین، و الذی ینبغی ان یقال فی المقام ان مقتضی إطلاق قوله علیه السّـلام إذا کثرت الإبل ففی کل خمسـین حقة هو تعین العد بالخمسـین مطلقا سواء طابق عدد الإبل معه أم لا. و مقتضـی إطلاق قوله علیه السّـلام فی کل خمسـین حقة و فی کل أربعین بنت لبون هو وجوب العد بالأربعین أیضا مع العد بالخمسـین فیجب فی مثـل مـأة و إحـدی و عشـرین عـده بالخمسـین تـارة و إعطـاء حقتین، و بالأـربعین أخری و إعطاء ثلاث بنات لبون، لکنه خلاف الإجمـاع علی عـدم وجوب زکوتین فی محل واحـد، فیقیـد إطلاق قوله علیه السّـلام فی کل خمسـین حقـة بما إذا لم یعـد الإبل بالأربعین، و قوله فی کل أربعین بنت لبون بما إذا لم یعد

بالخمسین فیقید حکم وجوب الحقة بعدم العد بالأربعین، و حکم وجوب بنت لبون بعدم العد بالخمسین، و نتیجة هذا التقیید هو

التخيير مطلقا، و هو الحق الموافق للتحقيق، الا ان الأحوط هو القول الثاني، و ان الاحتياط فى الأخذ بالقول الثالث لا ينبغى تركه، إذا عرفت ما تلوناه عليك تقدر على تطبيق ما فى المتن على الأقوال، و تعرف ان مختار المصنف (قده) هو القول الأول أعنى القول بالتخيير مطلقا، لكن مع الاحتياط فى صورة المطابقة مع احد العددين فقوله (قده)

بمعنى انه يجوز ان يحسب أربعين أربعين و فى كل منها بنت لبون، أو خمسين خمسين و فى كل منها حقة، و يتخير بينهما مع المطابقة لكل منهما أو مع عدم المطابقة لشيء منهما.

إشارة إلى اختيار التخيير حتى فى صورة عدم المطابقة لشيء منهما كما عليه القول الثالث المختار للجواهر. و قوله (قده)

و مع المطابقة لأحدهما الأحوط مراعاتها

إشارة إلى الاحتياط فى صورة المطابقة مع أحدهما، و بهذا يمتاز عن القول الثالث حيث ان فى القول الثالث كان الأخذ بما يطابق مع أحدهما واجبا متعينا، و لكن المصنف يقول فيه بالاحتياط، و لا يفتى بالتعيين، و ان كان لا تفاوت من حيث العمل لكون الاحتياط وجوبيا لانه قبل الفتوى. و قوله

بل الأحوط مراعاة الأقل عفوا

إشارة إلى الاحتياط فيما إذا لم يطابق مع العددين، و لا مع أحدهما كما إذا اشتمل على ما بين العقود الذى يقول صاحب الجواهر فيه بالتخيير الا انه ندبى لكونه بعد الفتوى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۶۱

ففى المأتين يتخير بينهما لتحقق المطابقة منهما

و هذا مورد الاتفاق و محل وفاق الأقوال.

و فى المأة و خمسين الأحوط اختيار الخمسين

بالاحتياط اللازم كما انه يجب اختياره على القولين الأخيرين لكنه مخير فى اختيار الأربعين على القول الأول المختار عندنا، و ان كان الاحتياط باختيار الخمسين لا ينبغى تركه، و كذا

فى المأتين و أربعين الأحوط اختيار الأربعين

لانطباقه عليه دون خمسين.

و فى المائتين و ستين يكون الخمسون أقل عفوا

فيجوز اختياره كما يجوز اختيار الأربعين على القول الأول، و يتعين تطبيقه عليهما معا بعد خمسينين و اربع اربعينات فيعطى حقتين و اربع بنات لبون على القولين الأخيرين، لكن ظاهر المتن هو الأخذ بأقلهما عفوا على القولين الأخيرين، و لا وجه له بعد مطابقته معهما مجتمعا، و كذا قوله (قده)

و فى المأة و أربعين يكون الأربعون أقل عفوا

فان المتعين فيه أيضا على القولين الأخيرين هو العد بهما لا تعين العد بالأربعين الذى أقل عفوا من العد بالخمسين كما لا يخفى، و هذا غاية ما تيسر لنا تحريره فى هذا المقام العويص و للّه الحمد. الأمر الثانى ما قاله مصنف (قده)

[مسألة ۱ فى النصاب السادس إذا لم يكن عنده بنت مخاض يجزى عنها ابن اللبون]

مسألة ۱ فى النصاب السادس إذا لم يكن عنده بنت مخاض يجزى عنها ابن اللبون بل لا يبعد اجزائه عنها اختيار أيضا و إذا لم يكونا معا عنده تخير فى شراء أيهما شاء.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌9، ص: 362

أما إجزاء ابن لبون مع عدم وجود بنت مخاض عنده فكأنه مما لا خلاف فيه بل عن التذكرة انه موضع وفاق، و يدل عليه من الاخبار خبرا زرارة و أبو بصير فان لم يكن فيها بنت مخاض فابن لبون، و اما إجزائه عنها اختيارا فهو ظاهر عبارة القواعد، و فيها و يجزى عنها اى عن بنت مخاض ابن اللبون، و يتخير فی الإخراج لو كانا عنده و فی الشراء لو فقدهما انتهى، و انما قلنا انه ظاهر القواعد مع ان قوله و يتخير فی الإخراج لو كانا عنده صريح فی التخيير لاحتمال ان يكون مراده (قده) هو التخيير لأجل تساوى ابن لبون مع بنت مخاض فی القيمة مع تخيير المالك فی دفع الفريضة عينا أو قيمه و هو غير ما نحن فيه من اجتزاء ابن لبون عن بنت مخاض مع وجودها من جهة كونه أحد فردى التخيير، و قد صرح بما احتملناه عبارة المحكى عن الغنية، و فيه و عندنا ان بنت المخاض يساويها فی القيمة ابن اللبون الذكر، و قد حكى القول بالاجتزاء عن آخرين بل نسب الى المشهور، و لكن فی المسالك نسبة الاجتزاء الى بعض الأصحاب، و حكم بان عدم الاجتزاء هو الأجود، و فی المدارك ان القول بالاجتزاء مطلقا و لو مع وجود بنت مخاض ضعيف، و فی الجواهر القول بالاجتزاء لا يخلو عن قوة لقيام علو السن مقام الأنوثة، و لذا لم يكن فيه جبران إجماعا كما عن التذكرة، و لانسباق ارادة عدم الشرط حقيقة من عبارة النص و الا يلزم عدم الاجتزاء ببنت مخاض مع عدم وجودها حال الوجوب و ان وجدت بعده بناء على ان يكون شرط اجزاء ابن لبون عنها عدم وجودها حال الوجوب لا حال الأداء مع ان من المعلوم اجزائها لو وجدت بعد الوجوب قطعا، بل قيل بتعينها إذا وجدت بعده كما يأتى عنقريب. (أقول) و ما افاده (قده) لا يخلو عن الضعف، اما قوله لقيام السن مقام الأنوثة ففيه انه ان كان المراد قيامه مقامها فی القيمة فهو خارج عن مورد البحث لما عرفت من كونه فی اجزاء ابن لبون من حيث كونه فريضة لا من حيث تساوى قيمته لعلو سنه مع بنت المخاض، مع انه يمكن منعه أيضا بإمكان تفاوت قيمتهما بحسب اختلاف الأزمنة و الأمكنة، و ليس الواجب تساوى قيمتهما فی كل زمان و مكان مع إمكان الاختلاف بحسب اختلاف الرغبات زمانا و مكانا، و ان كان المراد قيامه مقامها فی الفريضة و انه احد فردى

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌9، ص: 363

التخيير ففيه ان محض التساوى فی القيمة لا يوجب التخيير فی الفريضة، و الا يلزم ان يكون التخيير فی كل فريضة بينها و بين ما يساويها من النقد بان كان الواجب فی كل نصاب هو الفريضة المنصوصة فيه أو قيمته لا بمعنى جواز إعطاء المالك من غير العين إرفاقا بل بمعنى ثبوت التخيير بين الإخراج من العين أو إعطاء القيمة من أول الأمر، و هو كما ترى، و اما قوله (قده) من انسباق ارادة عدم الشرط حقيقة من عبارة النص ففيه ان قوله عليه السّلام فی رواية زرارة: فان لم يكن فيها بنت مخاض فابن لبون ظاهر فی الشرطية لوجود اداة الشرط و الجملة الشرطية و الفاء الجزائية و الظاهر منها هو تفرع اجزاء ابن لبون على عدم وجوب بنت مخاض من حين وجوب الزكاة إلى زمان الأداء بمعنى انه لو لم يكن فی آباله بنت المخاض و انتهى الأمر إلى تحصيلها لكى يؤديها زكاة لا يجب عليه تحصيلها بل يكفيه إعطاء ابن لبون، و هذا ظاهر فلا يرد ما أورده (قده) و الا يلزم عدم اجزاء بنت مخاض مع عدم وجودها حال الوجوب و ان وجدت بعده، و بالجملة فالظاهر عدم اجزاء ابن لبون مع وجود بنت المخاض من حيث كونه فريضة و ان جاز إخراجه من حيث القيمة ان تساوى مع بنت المخاض فی القيمة، و إذا لم يكونا معا عنده ففی وجوب إخراج بنت المخاض عليه تعينا حتى يجب شرائها أو التخيير بينها و بين ابن لبون وجهان: من تقييد النص اجزاء ابن اللبون بكونه عنده مع عدم كون بنت المخاض عنده فلا يشمل ما إذا تساويا فی عدم كونهما عنده و:

من انه بشراء ابن اللبون يصير هو عنده مع عدم كون بنت مخاض عنده، نعم لو اشتراهما تعينت بنت المخاض ما لم يسبق إخراجه على شرائها، و فی المسالك الأخير هو الأجود، و فی المدارك ان ظاهر المحقق فی المعتبر و العلامة فی جملة من كتبه انه موضع وفاق، و ظاهر الجواهر هو الأول، قال لإطلاق دليل الإلزام ببنت المخاض الذى لم يخرج منه الا مورد النص و هو صورة

عـدم وجود بنت المخاض عنـده و وجود ابن لبون، فيبقى ما عـداه منـدرجا تحت إطلاق دليل الإلزام ببنت المخاض الذى منه ما إذا لم يكن كلاهمـا عنـده، و اما حـديث صيرورته بشـراء ابن لبون واجـدا له و فاقـدا لبنت مخاض فيـدخل تحت النص ففيه ان الكلام فى تعيين الواجب قبل الشراء و ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۶۴

المتعين عليه حينئذ هل هو بنت المخاض أو انه مخير فى شراء أيهما شاء و هو جيد.

(الأمر الثالث) ان صاحب الجواهر (قـده) بعـد ان اختـار القول الثالث فى النصاب الثانى عشـر من التخيير بين عـد الآبال أربعين أربعين أو خمسـين خمسـين فى صورة مطابقة عددها مع العددين بالانفراد أو بالاجتماع، و فى صورة عدم المطابقة معهما أصـلا اسـتثنى عن الصورة الأـخيرة المـائتين و ستين، و قـال فيه بوجوب عـده بالخمسـين، و ذلـك لاـنه يجب فى مـأتين و أربعين عـده بالأـربعين فيتعين ست بنـات لبون، و فى مـائتين و خمسـين يتعين العـد بالخمسـين فيجب خمس حقق، و فى مـأتين و ستين لو لم يتعين العـد بالخمسـين، و إخراج خمس حقق بـل كـان مخيرا بينه و بين العـد بالأـربعين للزم ان تكون زيادة العشـرة فى مائتين و خمسين موجبة لنقص فريضته مع ان الزيادة فى العدد لو لم توجب الزيادة فى الفريضة لم تزدها نقصا.

(الأمر الرابع) فى كل صورة ثبت التخيير فيها فى النصاب الثانى عشـر هل هو للمالك كما صـرح به جماعة، و فى التذكرة دعوى الإجماع عليه، أو هو للساعى كما حكى عن الخلاف و المبسوط، أقواهما الأول لأنه المنسـبق من الأدلة، و فى الجواهر فضلا عن تحقق الامتثال بأحـدهما فلا تسـقط لغير المالك عليه، و فيه ان تحقق الامتثال بأحـدهما متوقف على تخيير المالك فى الأداء فلا يصير دليلا عليه، فالأولى الاكتفاء بالدليل الأول و هو الانسباق من الدليل.

(الأمر الخامس) قال الشهيد (قده) فى اللمعة بعد ذكر النصاب الحادى عشر اعنى احدى و تسعون ثم فى كل خمسين حقة، و فى كـل أربعين بنت لبون، و لم يقيـد النصاب الثانى عشـر بالبلوغ الى مائـة و احـدى و عشـرين، و لازم إطلاقه هو ثبوت ثلاث بنات لبون فى مـأة و عشـرين و لو لم تزد عليه الواحـدة و هو خلاف الإجماع، و قـد اعتـذر عنه بوجوه غير خال عن الضـعف، فالأولى الاعتراف بسقوط القيد عنه و القصور فى التعبير.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۶۵

(الأمر السادس) ظاهر النص و الفتوى اعتبار كون الواحـدة الزائـدة فى النصاب الثانى عشـر على المأة و العشـرين واحدة تامة، فلو زاد على المـأة و العشـرين جزء مـن بعير بحيـث ينقص عن الواحـد لم يتحقـق به النصـاب و لم يتغير به الفرض إجماعـا كمـا فى محكى التذكرة، و لا نعلم فيه خلافا الا من الإصطخرى الذى من العامة كما عن المنتهى، فما عن بعض العامة من تغيير الفرض به واضح الفساد.

(الأمر السابع) هل الواحـدة الزائـدة على المأة و العشـرين جزء من النصاب كما عن نهاية العلامة، و اختاره فى الجواهر أيضا كما عن جماعة منهم المحقق و الشـهيد الثانيين، بل قيل انه المشـهور، أو شـرط له وجهان: من حيث اعتبارها فى النصاب الثانى عشـر نصـا و فتوى، و: من ان إيجـاب بنت اللبون فى كـل أربعين يخرج الواحـدة عنه فيكون شـرطا لا جزء، و الأقوى هو الأول، لظهور النص و الفتـوى فى كونهـا جزء فى هـذا النصـاب أعنى الثـانى عشـر كغيره من النصب، فكمـا أن الواحـدة مثلاـ جزء من نصـاب الحادى عشر و هو الواحدة و التسعون فكذا فى النصاب الثانى عشر، و اما ان إيجاب بنت لبون فى كل أربعين يخرج الواحدة عن النصـاب ففيه ان ذلـك من اللوازم الأـعم، إذ على الجزئيـة أيضا يمكن إيجابها فى كل أربعين كما لا يخفى، قالوا و يترتب على الجزئيـة انه لو تلفت الواحـدة بعـد الحول و قبل إمكان الأداء يسـقط من الواجب جزء من مأة و إحـدى و عشـرين جزء ان كانت جزء بخلافه على الشـرطية فإنه لا يسقط بتلفها بعد الحول بغير تفريط شىء كما لا يسقط بتلف ما زاد عنها الى ان تبلغ تسعة عشر

فینتهی العـدد الی مـأة و أربعین، و لا یخفی ان صـحة ما فرعوا من الثمرة متوقف علی تعلق الزکاة بما عـدا العفو علی نحو الکلی فی المعین، و فیه بحث سیجیء الکلام فیه، هذا تمام الکلام فی نصب الإبل و الأمور المتعلقة بها.

[و اما فی البقر فنصابان]

اشارة

و اما فی البقر فنصابان

[(الأول) ثلاثون و فیها تبیع أو تبیعة]

(الأول) ثلاثون و فیها تبیع أو تبیعة و هو ما دخل فی السنة الثانیة

[(الثانی) أربعون]

(الثانی) أربعون و فیها مسـنة و هی الداخلة فی السنة الثالثة و فیما زاد یتخیر بین عد ثلاثین و یعطی تبیعا أو تبیعة و أربعین أربعین و یعطی مسنة.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۳۶۶

الکلام فی هذه المسألة یقع فیأمور (الأول) لا اشـکال و لا خلاف بین علماء الإسـلام فی عدم وجوب الزکاة فی البقر ما لم تبلغ ثلاـثین الأـمن الزهری و سـعید بن المسـیب، فإنهمـا قالاـ فی کـل خمس شـاة، و قـد وقع الخلاـف فی التعبیر عن نصبها، و عن المبسوط و المنتهی و غیرهمـا ان النصب فی البقر أربعـة أولهـا ثلاثون، و الثانی أربعون، و الثالث سـتون و هـذه الثلاث جزئی، و الرابع کلی و هو فی کل أربعین مسـنة، و فی کل ثلاثین تبیع أو تبیعة، و عن المحقق الثانی ان المتجه عدها ثلاثة شخصاوین هما الثلاـثون و أربعـون، و أمر کلی و هو کـل ثلاـثین و کـل أربعین، و عن بعضـهم خمسـة و هی الثلاـثون و الأـربعون و السـتون و السـبعون، و کل ثلاثین، و کل أربعین، و لا یخفی ما فی هذه الأقوال من النظر لعدم الدلیل علی شـیء منها، و لو أرید الاستدلال بشـیء منها بصـحیحة الفضـلاء فینبغی زیادة التسـعین و مأة و عشرین علیها لأنهما مذکورة فیها بل ینبغی عد المأة و المأة و عشرة أیضا فإن الأول مشتمل علی الأربعین و ثلاثینین، و الثانی مشتمل علی ثلاثین و اربعینین، و الحق ان یقال فیها نصابین کلیین فقط و همـا کـل ثلاـثین و کل أربعین کما فی الشـرائع و القواعـد، و علیه ما فی المتن بل الحق منه ان یقال کما فی المـدارک ان لها نصاب واحد کلی و هو احد العددین علی سبیل التخییر، و اما ما ذکر من النصب فی صـحیحة الفضـلاء من الثلاثین و الأربعین و السـبعین و التسعین و مأة و عشرین فالظاهر کون المراد منه التمثیل للنصاب الکلی، و کیف کان فالأمر سهل بعد کون الاختلاف لفظیـا لعـدم وجوب الزکـاة قبل الثلاثین إجماعا، و لا فی الزائـد علی الثلاثین حتی یبلغ أربعین، و لا فی عـد الزائـد علیه بحساب ثلاثین أو أربعین.

(الأمر الثانی) لا اشکال و لا خلاف فی وجوب المسنة فی کل أربعین، و قد دل علیه صحیحة الفضلاء و انما الکلام فی الثلاثین، و المشهور هو التخییر فی کـل ثلاـثین بین التـبیع و التبیعـة و فی صـحیحة الفضـلاء هو الاقتصـار علی ذکر التبیع و لم یـذکر فیها التبیعـة، و المحکی عن الصـدوقین و المفیـد و ابن ابی عقیـل هو تعین التبیع حیث انهم لم یـذکروا التبیعـة، و اسـتدلوا للمشـهور

بوجوه (منها) مرسل المحكى فى المعتبر حيث قال (قده) و من طريق الأصحاب ما رواه زرارة و محمد بن مسلم و أبو بصير و

الفضيل عن ابى جعفر و ابى عبد اللّه عليهما السلام قالا فى البقر فى كل ثلاثين تبيع أو تبيعة و ليس فى أقل من ذلك شيء حتى تبلغ ستين ففيها تبيعان أو تبيعتان ثم فى سبعين تبيع أو تبيعة و مسنة و فى تسعين ثلاث تبايع، و هذه الرواية بهذا المضمون و ان لم تكن مذكورة فى شيء من كتب الحديث و لم يذكرها احد من الفقهاء فى شيء من كتب الاستدلال الا ان إرسال مثل المحقق (قده) الذى هو لسان الفقهاء و ترجمانهم كاف فى توثيقها مع ما قيل من وجود بعض الأصول عنده، فلعله اطلع على ما لم يطلع عليه غيره كما هو ليس ببعيد عنه. و (منها) ان فى صحيحة الفضلاء على ما رواه الكلينى و الشيخ (قدس سرهما) قال فى التسعين ففيها ثلاث تبيعات حوليات مع ان فيها فى المرتبة الاولى اعنى كل ثلاثين قال تبيع حولى، ففى الصحاح كل ذى حافر أول سنته حولى و الأنثى حولية و الجمع حوليات، و لا يخفى انها لمكان الالف و التاء جمع للحولية الأنثى مع كون تبيعات أيضا جمعا للبتيعة لا للبتيع، فوجوب ثلاث تبيعات فى التسعين مع ذكر التبيع فى الثلاثين يدل على التخيير بينها و قد اكتفى بأحد فردى التخيير و هو التبيع فى الثلاثين و بذكر الفرد الأخر و هو التبيعة فى التسعين بناء على ما تقدم من ان التسعين ليس نصابا مستقلا و انه عبارة عن ثلاث ثلاثين و ان فى كل ثلاثين منها الفريضة المقدرة. و (منها) ان التبيعة أولى من التبيع لكونها أكثر نفعا بالدر و النسل، و لا يخفى ما فى هذا الأخير لأن الكلام فى تعيين الفريضة الأولية لا فى جواز إعطاء غيرها إذا كان أفيد، فأولوية التبيعة لمكان أكثرية نفعها لا يدل على كونها فردة التخيير فى الفريضة كما لا يخفى. و (منها) ان التبيع فى اللغة عبارة عن ولد البقر يطلق على الذكر و الأنثى، كما يظهر من نهاية ابن أثير و فيه أيضا انه لو سلم ذلك يدفع إرادة الأعم منه بالتوصيف بالحولى الذى عرفت انه مذكر و ان تأنيثه الحولية، فالوجهان الأخير ان ساقطان، لكن لعل فى الأولين كفاية هذا، و استدل للقول الأخير بصحيحة الفضلاء، و الاستدلال بها ظاهر، و لا يخفى ان الأحوط إعطاء التبيعة من باب القيمة لاشتمالها على قيمة التبيع مع زيادة، ثم ان المراد من التبيع و التبيعة هو ما كمل سنته الاولى و دخل فى السنة الثانية و ان فسر فى اللغة كما عن

الجواهر بولد البقر فى السنة الاولى و انما اعتبر فيه كمال الحول الحاصل بالدخول فى السنة الثانية لتقيده فى صحيحة الفضلاء بالحولى و فيها فى كل ثلاثين بقرة تبيع حولى، و قد عرفت تفسير الحولى فى الأمر الثانى و ان المراد به كما فى الصحاح هو ولد الحافر فى السنة الأولى التى لا يكمل الا بالدخول فى السنة الثانية، و انما سمى بالتبيع لانه يتبع امه فى المرعى، و عن النهاية التبيع ولد البقر أول سنته و بقرة تبيع اى تبعها ولدها انتهى و قيل فى تسميته بالتبيع لانه تبع قرنه اذنه، و اما المسنة فهى ما كملت السنتين و دخلت فى الثالثة، و حكى عن الأظهرى أن البقرة و الشاة يقع عليهما اسم المسن، و ليس معنى أسنانها كبرها كالرجل المسن، و لكن معناه طلوع سنها فى السنة الثالثة، و فى المدارك لم أقف فى كلام أهل اللغة على تفسير المسنة، و قال العلامة فى التذكرة ان ولد البقر إذا كمل سنتين و دخل فى الثالثة فهو ثنى و ثنية و هى المسنة شرعا، و مقتضى كلامه ان هذه التسمية مستفادة من الشرع و لم أقف على رواية تتضمن تفسيرها بذلك الا ان العلامة فى المنتهى نقل الإجماع على ان المراد بها ما كمل لها سنتان و دخلت فى الثالثة انتهى عبارة المدارك.

(الأمر الثالث) فى التخيير بين التبيع و التبيعة فى البقر، و بنت لبون و الحقة فى الإبل إشكال ينشأ من لزوم محل متأصل للملكية، و ان تعلقها بالمبهم غير معقول، و لا يصح فرض تعلقها لأحد الأمرين من التبيع و التبيعة أو بنت لبون و الحقة لأن مفهوم أحدهما أمر انتزاعى غير متأصل فى الخارج، و قد تقدم تحقيق الكلام فى ذلك و بسطه فى مسألة نذر التصدق بالعين الزكوية. و لا يخفى ان الاشكال المذكور متفرع على الالتزام فى باب الزكاة بالوضع من غير فرق فيها بين تعلقها بالذمة الساذجة أو بالعين على

أنحائه، و اما على احتمال كونها من باب التكليف المحض فلا إشكال أصلا كما فى سائر الواجبات التخييرية و قد ذكر وافى دفعه وجوها (الأول) ان المملوك معين عند اللّه سبحانه و هو ما يختاره المكلف لو اختار فلا يرد بأنه ربما لا يختار، و لا يخفى ما فيه فان تعين المملوك فى كونه ما يختاره المكلف متوقف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٩، ص: ٣٦٩

على اختياره فقبل اختياره لا يكون هو مملوكا و ان كان يعلم اللّه سبحانه بأنه يصير مملوكا عند تحقق الاختيار، أو انه لو اختار لكان هو المملوك لانه المختار على تقدير الاختيار مع ان الفريضة مملوك للمستحق قبل الاختيار قطعا. (الثانى) ان الفريضة هو قيمة أحدهما من بنت لبون أو الحقة فى الإبل، أو التبيع و التبيعة فى البقر فمن جعل الفريضة فى البقر هو التبيع و التبيعة يستكشف كونهما فى نظر الشارع بقيمة واحدة و ان اختلفا عند العرف فى القيمة السوقية، فيكون إعطاء أحدهما المعين الذى يختاره المكلف مجزيا عن الأخر لتساويه معه فى القيمة، و اما فى مثل الحقتان و ثلاث بنات لبون فى مثل المأة و إحدى و عشرين من الإبل فلا يحتاج الى فرض تساوى القيمة فى نظر الشارع و لو مع الاختلاف فى القيمة السوقية، بل هما متساويان فى القيمة السوقية أيضا لأن التعدد يقوم مقام التفاوت فى السن فالذى يتعلق بالمال و يكون مملوكا للمستحق حينئذ هو ما يقابل أحدهما من القيمة فلا إبهام و لا ترديد فيه، و الحاصل ان المستحق يملك من العين الزكوية فى البقر مثلا مقدارا يوازى قيمته قيمة التبيع و التبيعة المتساوى قيمتهما شرعا و ان اختلفا عرفا، و فى الإبل ما يوازى قيمة الحقتان و ثلاث بنات لبون مثلا شرعا و عرفا هذا، و لا يخفى ما فيه من التكليف و ذلك لان الظاهر ان الفريضة هى نفس الحقة و بنت لبون فى الإبل و التبيع و التبيعة فى البقر لا قيمتهما مع ما فى فرض تساوى التبيع و التبيعة فى القيمة شرعا إذ لم يثبت للشارع نظر أخر فى قيمتهما مخالفا لما عليه العرف من القيمة السوقية، و ان قيام التعدد مقام التفاوت فى السن فى الحقة و البنت لبون دائما ممنوع لإمكان اختلاف ثلاث بنات لبون مع الحقتين فى القيمة، و بالجملة فهذا الوجه أيضا ليس بشى‏ء، و ان أمر بالتأمل فيه جيدا فى الجواهر معللا بأنه دقيق. (الثالث) ان الفريضة هو أحدهما معينا و يكون الأخر مسقطا عنه نظير ما قالوا فى الواجب التخييرى من ان الواجب هو أحدهما معينا عند اللّه سبحانه غير معين عند المكلف فان اختاره المكلف فهو، و ان اختار غيره يكون ما يختاره مسقطا عن الواجب، هذا و ان كان ممكنا بحسب الاعتبار الا انه خلاف الظاهر من الدليل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٩، ص: ٣٧٠

(الرابع) ان يفرق بين الزكاة و بين سائر الأملاك المتعارفة فى الحكم، فيقال بصحة تعلقها بالمبهم دون الاملاك المتعارفة، و فيه انه لا فرق بينهما بعد فرض كون الزكاة ملكا للمستحق و انه متعلق بالعين خصوصا على الإشاعة كما لا يخفى.

(الخامس) ان الملكية و ان كانت من الاعراض المفتقرة إلى الموضوع الا انها لمكان كونها من الجدة الاعتبارية لا من الاعراض المتأصلة يصح تعلقها بالاعتباريات مثل مفهوم أحدهما الذى أمر انتزاعى موجود فى الخارج و لا يكون له وجود فى الخارج، إذ الموجود فى الخارج هو ذا أو ذاك لا- احد هما المردد بين هذا أو ذاك و لو لم يكن تعلقها بها ممكنا معقولا لما تعلق لما فى بعض الموارد كما فى باب الوصية فمن صحة الوصية بالمبهم يستكشف إمكان تعلق الملكية بالمبهم فيحكم بتعلقها به فى سائر الموارد، و فيه أيضا ان تعلق الملكية إلى المبهم لكونها من الاعتباريات لا من الاعراض المتأصلة و ان كان ممكنا عقلا الا انه لا اعتبار له عرفا بمعنى ان العرف و العقلاء لا يعتبرون طرف الملكية امرا مبهما مرددا بين شيئين أو أشياء متعددة كما يعلم ذلك بالمراجعة الى ما عليه ديدنهم، فإنهم يرون الملكية خيطا اعتباريا قائما بين المالك و المملوك يكون احد طرفيه مشدودا بالمالك، و طرفه الأخر بالمملوك، به يصير المالك مالكا و المملوك مملوكا، و لا يخفى ان هذا أحد طرفى ذاك الخيط الاعتبارى الموسوم بالملكية عندهم كما يكون مشدودا بالمالك المعين من زيد أو عمرو مثلا لا بهذا أو ذاك على وجه الترديد

بان يكون المالک أحدهما المبهم الغير المعين واقعا و لا يعتبرونه مشدودا بأحد شخصين لا على التعيين كذلک يعتبرون طرفه الأخر مشدودا بمملوک معين من دار أو أرض أو فرس و نحوها و لا يعتبرونه مشدودا بأحد المالين لا على التعيين، و السر فى ذلک ان الملكية و ان كانت بهذا المعنى امرا اعتباريا فى الذهن الا انها لما كانت عندهم كأنها الموجود فى الخارج فطر فيها يكون عندهم فى الخارج و ان كانت هى بنفسها من الأمور الاعتبارية، و على هذا فعند الشک فى كل معاملة واقعة على المبهم لا يصح التمسک بإطلاقات تلک المعاملة على صحتها،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۷۱

لأن الإطلاقات الواردة فى كل معاملة منصرفة إلى العرفى من تلک المعاملة و الواردة على المبهم خارجة عن المعاملات العرفية فلا تكون مشمولة لتلک المطلقات الواردة فى المعاملات العرفية. نعم لو ورد دليل بالخصوص على صحة معاملة على المبهم كالوصية بأحد الشيئين يجب الأخذ به و ان لم تكن معاملة عرفية، و على هذا فالأصل فى كل ما يقع على المبهم هو البطلان من غير فرق بين البيع و الصلح و الإجارة و العتق و النكاح و الطلاق و الوصية و غيرها الا ان يرد دليل بالخصوص على صحته، إذا عرفت ذلک فنقول: يمكن الالتزام فى المقام بكون أحدهما المبهم من التبيع و التبيعة أو الحقة و بنت اللبون ملكا للمستحق، و ذلک بقيام الدليل عليه بالخصوص و هو ما دل على كون الفريضة هو أحدهما على سبيل التخيير و حفظ ظهوره فى كون أحدهما من حيث نفسه فريضة لا من حيث قيامه مقام القيمة و ان الفريضة أولا و بالذات هى القيمة مع ما عرفت فى نصاب الإبل من ان التخيير فيما ثبت فيه انما هو للمالک لا للساعى، و بعد الجمع بين هذه الأمور يستكشف ان المستحق يملک من العين الزكوية أحد الأمرين لا خصوص هذا أو ذاک، و لا ما يطابق قيمة أحدهما فهذا الجواب الأخير اسد و أحسن إذا انضم اليه بيناه فافهم.

(الأمر الرابع) ظاهر إطلاق النص و الفتوى عدم الفرق فى وجوب التبيع أو التبيعة فى كل ثلاثين من البقر و المسنة فى كل أربعين منه بين كون البقر الذى عنده كله ذكورا أو إناثا أو مختلطا منها، خلافا للمحكى عن المنتهى فاجتزى بالمسن إذا لم يكن عنده الا ذكورا معللا بأن الزكاة متعلقة بالعين فيجب إخراجها منها فلا يكلف غير ما عنده، و اما جواز الإعطاء بالقيمة فهو إرفاق بالمالک قد ثبت بالدليل، و فيه أولا النقض بالفريضة التى فى النصب الخمس من نصب الإبل فإنها فيها من الشياة مع ان المال من الآبال، و ثانيا بأنه لو تم لزم الاجتزاء بغير المسنة إذا لم تكن المسنة فى البقر و لو كان كله ذكورا أو إناثا أو مختلطا لكن مع عدم وجود المسنة فيه مع انه لا يقول به، و ثالثا انه مخالف لإطلاق النص فيكون كالاجتهاد فى مقابل النص،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۷۲

و مما ذكرنا يظهر عدم إجزاء المسنة عن التبيع و التبيعة أيضا الا على وجه القيمة، و اليه ينزل إجماع المحكى عن التحرير و المنتهى على اجزائها عن أحدهما، و فى مفتاح الكرامة انه قد صرح جماعة بإجزاء المسن عن التبيعة و هو ظاهر لإجزاء التبيع عنها فالمسن اولى انتهى، و فيه ان إعطاء التبيع لا يكون من باب الاجزاء عن التبيعة حتى يكون المسن اولى بل التبيع هو بنفسه الفريضة لكن تخييرا، و كونه فريضة لا يوجب أولوية المسن عنه لان الاجزاء بالمسن من باب القيمة لا من جهة كونه فريضة كما لا يخفى.

(الأمر الخامس) الوجوه الثلاثة المتقدمة فى النصاب الثانى عشر من نصب الإبل فى التخيير بين العد أربعين أربعين أو خمسين خمسين جارية هاهنا أيضا، و المختار عند المصنف (قده) هو التخيير بين العد ثلاثين ثلاثين و إعطاء تبيع أو تبيعة لكل ثلاثين، أو العد أربعين أربعين و إعطاء مسنة لكل أربعين، و لكن الأقوى هاهنا وجوب مراعاة المطابق من العددين فيما إذا طابق مع أحدهما، و مراعاة الأكثر استيعابا مع عدم المطابقة لهما كما يجب العد بهما إذا طابق معهما معا كالسبعين الذى يوافق الثلاثين و

الأربعين و ان لم نقل به فی الإبل و ذلک لدلالـة حسـنة الفضـلاء علیه کما تقـدم نقله، و هـذا هو الموافق للمشـهور بل قیل انه لا خلاف فی ذلک فی البقر.

(الأمر السادس) المنسـبق من النص و الفتوی وجوب الزکاة فی البقر الانسـی و لا یشـمل الوحشی منه، فیبقی الوحشی حینئذ علی الأصل أعنی أصالة البراءة عن وجوب الزکاة فیه عند الشک فیها لعدم ما یدل علی وجوبها فیه من الأدلة الاجتهادیة بعد انصراف الإطلاقات إلی الانسی من البقر.

[و اما فی الغنم فخمسة نصب]

اشارة

و اما فی الغنم فخمسة نصب

[(الأول) أربعون]

(الأول) أربعون و فیها شاة

[(الثانی) مأة و إحدی و عشرون]

(الثانی) مأة و إحدی و عشرون و فیها شاتان

[(الثالث) مائتان و واحدة]

(الثالث) مائتان و واحدة و فیها ثلاث شیاه

[(الرابع) ثلاث مائة و واحدة]

(الرابع) ثلاث مائة و واحدة و فیها اربع شیاه

[(الخامس) اربعمأة فما زاد]

(الخامس) اربعمأة فما

زاد ففی کل مأة شاة و ما بین النصابین فی الجمیع عفو فلا یجب فیه غیر ما وجب بالنصاب السابق.

اما عـدم وجوب الزکـاة فی الغنم قبـل بلوغهـا إلی أربعین فبإجماع کل من یحفظ عنه العلم کما فی المحکی عن المنتهی، و فی الجواهر فلا یجب فی الغنم شـیء قبل ذلک بلا خلاف نصا و فتوی، و اما وجوبها فی الأربعین من دون اعتبار زیادة الواحدة علیه فهو المشـهور المعروف بین الأصـحاب بل بلا خلاف بینهم إلا فی المحکی عن الصـدوقین باعتبارها فی وجوبها فیکون النصاب الأول عنـدهما احـدی و أربعین و لا شاهـد لهما إلا فی المحکی عن فقه الرضا علیه السّـلام الـذی لم یعلم حجیته فی المقام بعد

مخالفته للنصوص المعتبرة و مخالفته مع ما عليه الفتوى، فلا ينبغى الإشكال فى عدم اعتبار زيادتها قطعا، و لا إشكال فى كون الفريضة فى النصاب الأول هى الشاة الواحدة كما لا اشكال و لا خلاف فى النصاب الثانى و الثالث عددا و فريضة، و ان النصاب الثانى هو مأة و إحدى و عشرين و فيه شاتان، و النصاب الثالث هو مأتان و واحدة و فيه ثلاث شياه، و انما الكلام فى ثلاثمائة و واحدة فإنه بعد الاتفاق بكونه النصاب الرابع وقع الخلاف فيه من جهتين إحداهما من جهة كونه النصاب الشخصى أو الكلى، فالمحكى عن سلار و مفيد و المرتضى و الصدوق و ابن إدريس و العلامة فى بعض كتبة و ولده الفخر انه محل النصاب الكلى، و ان النصاب الشخصى ينتهى إلى مائتين و واحدة، و قالوا بأنه إذا بلغت الى ثلاثمائة و واحدة يؤخذ من كل مأة شاة، و المشهور بين الأصحاب انه محل النصاب الشخصى، و ان النصاب الكلى الذى إذا بلغت الغنم إليه يؤخذ من كل مأة شاة هو الاربعمأة و ما فوقه، و الجهة الأخرى التى تترتب على الجهة الاولى هو الخلاف فى فريضة هذا النصاب فعلى القول الأول تكون الفريضة ثلاث شياه و على الأخير تكون اربع، و استدل للقول الأول بعد الأصل بصحيح محمد بن قيس عن الصادق عليه السّلام و فيه قال عليه السّلام: ليس فيما دون الأربعين من الغنم شىء فإذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين و مأة فإذا زادت واحدة ففيها شاتان الى مأتين فإذا زادت واحدة ففيها ثلاث من الغنم الى ثلاثمائة فإذا كثرت الغنم ففى كل مأة شاة و صحيح زرارة عن

الباقر عليه السّلام و فيه بعد الانتهاء الى ثلاثمائة قال عليه السّلام: فإذا كثرت الغنم أسقط هذا كله و اخرج من كل مأة شاة، و بالمروى فى الخصال عن الصادق عليه السّلام فى باب شرائع الدين و فيه بعد ان ذكر ثلاث شياه الى ثلاثمائة قال عليه السّلام: و بعد ذلك يكون فى كل مأة شاة، و بما فى الفقه الرضوى، و استدل للقول الثانى بعد الأصل أيضا بما فى حسنة الفضلاء المتقدم مرارا و فيها قالا- عليهما السلام فى أربعين شاة شاة و ليس فيما دون الأربعين شىء ثم ليس فيها شىء حتى تبلغ عشرين و مأة ففيها مثل ذلك شاة واحدة فإذا زادت على عشرين و مأة ففيها شاتان الى ان قالا عليهما السلام فإذا بلغت ثلاثمائة ففيها مثل ذلك ثلاث شياه فإذا زادت واحدة ففيها اربع شياه حتى تبلغ اربعمأة فإذا تمت اربعمأة كان على كل مأة شاة و سقط الأمر الأول و ليس على ما دون المأة بعد ذلك شىء (الحديث).

أقول اما التمسك بالأصل فى المقام مع قطع النظر عما يستفاد من الدليل الاجتهادى فالأصل المطابق مع القول الأول هو البراءة، و مع القول الثانى هو الاحتياط، و لا يخفى ان المقام هو مورد البراءة لكون الشك فى النصاب الرابع اعنى ثلاثمائة و واحدة فى وجوب ثلاث شياه أو أربع فيكون من قبيل الأقل و الأكثر الاستقلالى حيث انه على تقدير وجوب الأربع يسقط الواجب بإخراج ثلاث شياه و تبرء الذمة من إخراجها و ان بقيت الذمة مشغولة بالرابعة، فيكون كالدين المردد بين الأقل و الأكثر الذى يرجع فيه الى البراءة من غير نكير، فالأصل فى المقام مع القول الأول هذا، و اما التحقيق فى المسألة فالقول الثانى هو الموافق معه و يجب الأخذ به، و ذلك لما تكرر مرارا من لزوم الأخذ بالخبر الثقة، و ان الوثوق كما يحصل من الجهات الداخلية فى الخبر يحصل من الجهات الخارجة أيضا التى منها موافقة الخبر مع المشهور و ان مخالفته معهم موجبة للوهن، و لا يخفى ان حسنة الفضلاء مطابقة مع فتوى المشهور و قد صح استنادهم إليها فى الفتوى، و انهم أعرضوا عن العمل بما استدل به للقول الأول من صحيح محمد بن قيس و نحوه، و بعد

إحراز استنادهم الى حسنة الفضلاء و اعراضهم عن العمل بما يدل على القول الأول تكون الحسنة حجة لكونها موثوقة، و يجب طرح ما يدل على القول الأول لكونه معرضا عنه و على هذا المسلك مشينا فى غير موضع من مواضع تعارض النص، و وافقنا مع المشهور من غير الانتهاء الى التعارض و اعمال قواعده هذا على ما أسسناه.

(فان قلت) قـد تقـدم ان صـدر الحسـنة الوارد فى نصاب الإبل مخالف مع المشـهور معرض عنه عنـدهم، فكيف يمكن ان يكون مقبولة و معرضا عنها معا (قلت) لا مانع عن التفكيك فى مقام الحجية و ان كان السند واحدا، و اما ذكره الآخرون فقد ذكروا فى ترجيح القول الثانى و لزوم الأخذ بحسنة الفضلاء وجوها.

(منهـا) الطعن فى سـند خبر محمـد بن قيس كما عن المختلف باشتراكه بين الثقـة و غيره، و أجاب عنه الشـهيد الثانى بأن الراوى عن الصـادق عليه السّلام غير مشـترك، و انمـا المشترك من يروى عن البـاقر عليه السّلام، و اعترض عليه بـاشتراك الراوى عن الصادق عليه السّلام أيضا الا ان هـذا الراوى ثقـة بقرينة رواية ابن حجاج عن عاصم بن حميد عنه و على هذا فهذا الطعن مردود كما لا يخفى.

و (منها) الطعن فى خبره بأنه موافق مع العامـة لأن مضـمونه محكى عن الفقهاء الأربعة بل نسب الى جميع فقهائهم عدا النخعى و الحسن بن حى، فمع اشـتماله بما لا يقول به احـد من الخاصـة إذ فيه بعـد ان ذكر ان فى كل مأة شاة قال عليه السّلام و لا تؤخذ هرمـة و لا ذات عـوار الا ان يشـاء المصـدق و لا يفرق بين مجتمـع و لا يجمع بين متفرق و يعـد صـغيرها و كبيرهـا فـإنه ليس للمصـدق اختيار فى الأخـذ إلا ان يأول على وجه القيمة كما ان قوله لا يفرق بين مجتمع و لا يجمع بين متفرق يوافق مع مذهبهم الا ان يحمل على التفرقـة فى الملك و انه لا يعـد الصـغير مع الكبير بل للسـنحال حول بانفرادها كما يأتى، و أورد عليه باشـتمال حسنة الفضلاء أيضا على ما لا يقول به الخاصة فى نصاب

الإبـل، و فى نصـاب الثـانى من الغنم على نسخة التهـذيب و ان توافقت مع مـا عليه الخاصـة على نسـخة الكـافى و الاسـتبصار و توضيح ذلك ان الحسنة على بعض نسخ التهذيب هكذا:

و ليس فيما دون الأربعين شـىء حتى تبلغ عشـرين و مأة ففيها شاتان، و لم يـذكر زيادة الواحـدة فى هـذه النسـخة بخلاف نسـخ الكافى و الاسـتبصار و بعض الأخر من نسـخ التهذيب فإنه هكذا: فإذا بلغت عشـرين و مأة ففيها مثل ذلك شاة واحدة فإذا زادت على عشـرين و مأة ففيها شاتان، و كيف كان فالخبران مشتركان فى الاشتمال على ما يوافق العامة و ليسا مختلفين فى ذلك حتى يؤخـذ ما يخالفهم و يطرح الأخر لكون الرشـد فى خلافهم، و فيه أولا معارضة بعض نسخ التهذيب مع بعض اخرى منه التى فيها تلك الزيادة فيسقط عن الاعتبار بالمعارضة، و ثانيا انه معارض بما فى الكافى، و قد نص فى محله انه عند المعارضة بينهما يجب الأخذ بالكافى لأنه أضـبط، و ثالثا ان الاختلاف بين بعض نسخ التهذيب و بين بعض اخرى منه و الكافى و الاستبصار بالنقيصة و الزيادة و قـد تقرر انه عنـد الـدوران بينهما يجب الأخـذ بما يحتمل فيه الزيادة لكون الزيادة أكثر مؤنـة من النقيصة، فعند الدوران بينهما يكون الأصل الجارى هو عـدم الزيادة و لا يعارضه أصالـة عـدم النقيصـة، و اما ما فى حسـنة الفضـلاء فى نصاب الإبل من مخـالفته مع المشـهور و موافقته مع العامة ففيه ان طرح الصـدر من هـذه الجهـة لا يوجب انثلام الـذيل فى الحجيـة بعـد إمكان التفكيك فيها كما حقق فى الأصول، فهذا الطعن أيضا مردود كما لا يخفى.

و (منها) الطعن فى دلالـة خبر محمد بن قيس و ذلك لان فيه بعد ذكر ما فى الغنم الى ثلاثمائة هكذا: فإذا كثرت الغنم ففى كل مأة شاة. و هـذا كما ترى ليس صـريحا فى الدلالـة على وجوب الثلاث عنـد زيادة الواحدة على ثلاثمائة، غاية الأمر انه يدل عليه بالإطلاق، لكن حسـنة الفضـلاء صـريحة فى وجوب الأربع فى ثلاثمائـة و واحـدة فيقيد بها إطلاق خبر محمد بن قيس، و يحمل كثرة الغنم التى فى كل مأة منها شاة على ما إذا بلغت إلى الأربع مأة، و هذا جمع حسن يعمل به فى كل مطلق و مقيد عند

إحراز وحـدة المطلوب كما فى المقام حيث لا ثنيا فى الصدقة و لا يجب زكاتان فى ثلاث مأة و واحـدة إحداهما ثلاث شياه و

الأخرى اربع، بل الواجب إحداهما قطعا، لكن دلالة الحسنة على وجوب الأربع بالنصوصية فإن فيها هكذا: فإذا بلغت ثلاثمائة ففيها مثل ذلك ثلاث شياه فإذا زادت واحدة ففيها اربع شياه حتى تبلغ اربعمأة فإذا تمت اربعمأة كان على كل مأة شاة و سقط الأمر الأول و ليس على ما دون المأة بعد ذلك شىء و دلالة خبر محمد بن قيس على وجوب الثلاث بالإطلاق، فإن قوله عليه السّلام فإذا كثرت الغنم ففى كل مأة شاة يشمل الثلاثمأة و واحدة إلى اربعمأة بالإطلاق، حيث يصح ان يقال فإذا كثرت الغنم سواء بلغت اربعمأة أم لا فيصح ان يقيد بما إذا بلغت اليه كما لا يخفى، بل يمكن ان يقال قوله عليه السّلام فإذا كثرت الغنم لا يشمل ثلاثمائة و واحدة أصلا، إذ لا تصدق الكثرة بزيادة الواحدة على ثلاثمائة كثرة لا تصدق على ثلاثمائة نفسه، و توضيح ذلك ان ثلاثمائة كثير فى نفسه فلا بد ان يراد من الكثرة فى قوله عليه السّلام فى الغنم ثلاث شياه الى ثلاث مأة فإذا كثرت الغنم ففى كل مأة شاة، كثرة لا تصدق على ثلاثمائة، فإنه يقول إذا كثرت بعد ثلاثمائة، و من المعلوم ان زيادة الواحدة عليه لا يوجب صدق الكثرة عليه فى مقابل الكثرة التى كانت تصدق عليه مع عدم زيادتها و هذا بخلاف ما إذا بلغت اربعمأة فإنه كثير فى مقابل ثلاثمائة، و على هذا فلم يذكر النصاب الرابع اعنى ثلاثمائة و واحدة فى خبر محمد بن قيس و لا بد من ان يكون لتركه نكتة، و لعلها كانت للتقية و هذا أيضا حسن جيد كما لا يخفى، هذا تمام الكلام فى خبر محمد بن قيس، و اما صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام ففيه انه و ان نقله العلامة فى المنتهى و لكن الظاهر انه أخذه من عبارة الفقيه ظنا منه بأنه من الرواية مع ان الظاهر كونه من كلام الصدوق ففى الفقيه بعد ذكر نصاب البقر و ما فيه من الفريضة قال و روى حريز عن زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام قال قلت له فى الجواميس شىء قال: مثل ما فى البقر ثم قال و ليس على الغنم شىء حتى يبلغ أربعين شاة إلى آخر عبارته، و الظاهر ان قوله و ليس على الغنم شىء من عبارة الصدوق و ليس من تتمة خبر حريز كما يدل عليه ذكر هذا الخبر فى الكافى بدون هذه الزيادة، لكن العلامة ظن كونه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٣٧٨

من الخبر فأسنده إلى خبر زرارة. و اما الكلام فى خبر الخصال فهو بعينه الكلام المتقدم فى خبر محمد بن قيس لاتحادهما مضمونا، و الفقه الرضوى ليس بحجة فى مثل المقام الذى يخالف مع ما عليه المشهور، و على ذلك فما عليه المشهور هو الأقوى، و عليه العمل، ثم ان هاهنا اشكالا مشهورا حكى عن المحقق (قده) و قد نقل عنه بتقريرين (أحدهما) انه إذا كان على القولين يجب فى أربع مأة أربع فأى فائدة للخلاف، و لما لم يكن لهذا الاشكال على ذاك التقرير محصل لانه لا خلاف بين القولين فى اربعمأة لكى تطلب فيه الفائدة بل يجب فيه اربع شياه على كلا القولين، و فى غير الاربعمأة اعنى ثلاثمائة و واحدة الى ان تبلغ الى ثلاثمائة و تسعة و تسعين فائدة الخلاف ظاهرة حيث انه يجب فيه اربع شياه على القول المشهور، و ثلاث شياه على القول الأخر فلا يحتاج الى السؤال و لو قيل بأنه لا فائدة فى الخلاف بين القولين مع اتفاقهم فى وجوب اربع شياه فى اربعمأة يقال لا يحتاج إلى الفائدة فى جميع الجزئيات، بل يكفى ظهورها فى بعضها و ظهورها فى غير الاربعمأة كاف فى تحققه كما لا يخفى لم يذكره على هذا التقرير جملة من المتأخرين كما عن جامع المقاصد، و فى الروضة و المدارك و الحدائق و الجواهر و غيرها و اقتصروا فى ذكره على التقرير الثانى و هو انه إذا كان يجب فى ثلاثمائة و واحدة ما يجب فى اربعمأة فأى فائدة فى جعلهما نصابين، و لا يخفى انه على هذا التقرير و ان كان يورد على القول المشهور الا انه ينسحب مثله فى المأتين و واحدة و ثلاث مأة و واحدة على القول الأخر، و قد أجيب عنه بوجوه.

(الأول) ما حكى عن المحقق (قده) فى درسه تفصيلا و ذكره فى الشرائع إجمالا بقوله: و تظهر الفائدة فى الوجوب و الضمان و مراده (قده) ان فائدة جعل الاربعمأة نصابا بعد ثلاثمائة و واحدة مع كون الواجب فى كليهما اربع شياه تظهر فى محل الوجوب و فى الضمان، اما الأول فلأنه إذا كان اربعمأة نصابا يصير محلا للوجوب فإذا كانت عنده اربعمأة يجب عليه اربع شياه شائعا فى

اربعمأة و لو نقصت عن

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج‌۹، ص: ۳۷۹

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۹، ص: ۳۷۹

الاربعمأة و لو واحدة یکون محل الوجوب ثلاثمائة و واحدة و الزائد عنه عفو و لا شی‌ء فیه الی اربعمأة، و أورد علیه أولا بأن هذا الجواب مصادرة لانه اعادة للإشکال بعبارة أخری لأن للمستشکل ان یعید سئواله و یقول: ما فائدة جعل الاربعماة محلا لوجوب الأربع مع کون ثلاث مأة و واحدة محلا له، اللهم ان ینضم إلیه الفائدة الثانیة، و لذا قال فی الذخیرة و حکی عن المصابیح أیضا بأن الفائدة الاولی لا تتم بدون تفریع الفائدة الثانیة فجعلهما فائدتین غیر مناسب، و ثانیا ان جعل العفو بمعنی عدم کونه محلا للواجب ممنوع لاحتمال ان یکون المراد به عدم وجوب شی‌ء به غیر ما وجب بالنصاب، فالثلاثمأة و واحدة نصاب بمعنی انه یجب به اربع شیاه علی القول المشهور أو ثلاث شیاه علی القول الأخر و ما زاد عنه الی ثلاثمائة و تسعة و تسعین عفو بمعنی انه لا یزید فی الواجب بهذه الزیادة لا ان تلک الزیادة لا تکون محلا للواجب، و اختصاص محل الواجب و متعلقة بالنصاب دون العفو و ان کان صریح العلامة فی التذکرة و غیره و لعلهم استنبطوه من النصوص من انه لا شی‌ء فیه الا انه یناقش فیه و لا سیما إذا کان تعلق الزکاة بالعین علی نحو الإشاعة حیث انها حینئذ شائعة فی النصاب الشائع فی الجمیع فیلزم شیاعه فیه و سیجی‌ء تحقیق الکلام فی ذلک عنقریب، هذا تمام الکلام فی الفائدة الأولی.

(الثانی) أعنی الضمان فإنه إذا تلف من اربعمأة واحدة بعد الحول بغیر تفریط نقص من الواجب أربعة أجزاء من اربعمأة جزء من شاة فیجب علیه علی القول المشهور ثلاث شیاه و ثلاثمائة و ستة و تسعین جزء من اربعمأة جزء من شاة، و ذلک لان اربع الشیاة الواجبة یوزع علی الاربعمأة بناء علی الإشاعة فیکون کل شاة منها مشترکة بین المالک و بین المستحق علی نسبة الأربع إلی اربعمأة فیکون أربع أجزاء من اربعمأة من کل شاة للمستحق و الباقی منها و هو ثلاثمائة و ستة و تسعین من اربعمأة من کل شاة للمالک فإذا تلفت شاة واحدة یحسب التالف علی المالک و المستحق بالنسبة فیکون التلف علی المستحق بقدر ماله من الشاة الواحدة و هو أربعة أجزاء من اربعمأة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۹، ص: ۳۸۰

جزء من شاة، فیکون له من الاربعمأة بعد تلف الواحدة ثلاث شیاه و ثلاثمائة و ستة و تسعین جزء من اربعمأة جزء من شاة واحدة (هذا) و لکن الموجود فی کلمات الأصحاب یکون النقص من الواجب جزء من مأة جزء من شاة، و کأنهم قسموا الشاة إلی مأة للأخصریة فیکون نصیب المستحق منها جزء واحد من الشاة، و لکن ما ذکرناه أحسن لاحتیاج ما ذکروه الی تفسیر الجزء من المأة الی بأربعة أجزاء من اربعمأة کما فسره فی الجواهر بقوله و المراد بالجزء أربعة أجزاء کما صرح به فخر المحققین (انتهی) و سقوط هذا القدر من الواجب انما هو لکون الاربعمأة محلا للوجوب کما ذکر فی الفائدة فیتفرع علیه کون تلف الواحدة منه علی المالک و المستحق بالنسبة، و هذا بخلاف ما إذا کانت الغنم دون اربعمأة و لو بواحدة فإنه إذا تلف منها شی‌ء لا یحسب علی المستحق لان ما دون الاربعمأة الی ثلاثمائة و واحدة لیس نصابا فلا یکون محلا للوجوب فبتلفه لا یسقط من الواجب شی‌ء، و هذه فائدة لجعل الاربعمأة نصابا مستقلا بعد الثلاثمأة و واحدة و إذا تلفت من ثلاثمائة و واحدة شاة تسقط الأربع علی ثلاثمائة جزء و جزء فیسقط من اربع شیاه اربع اجزاء من ثلاثمائة و واحدة جزء من شاة و یجب علیه ثلاث و مأتان و

سبعة و تسعون جزء من ثلاثمائة جزء و جزء من شاة بناء على ان تكون الواحدة الزائدة على ثلاثمائة جزء لا شرطا، كما هو كذلك على القول المشهور حيث ان شرطية الواحدة لا يلائم مع كون الثلاثمأة و واحدة من حيث هو نصابا: نعم يجرى احتمال الشرطية على القول الأخر حيث انه على القول الأخر إذا بلغت الغنم الى ثلاثمائة و واحدة تكون فى كل مأة شاة فيقال ان الواحدة شرط أو جزء و ان كان الأقوى حينئذ الجزئية، و بالجملة على القول المشهور و هو كون ثلاثمائة و واحدة نصابا لا يحتمل شرطية الواحدة فى ثلاثمائة و واحدة حتى يبحث عنها، و على القول الأخر يجىء احتمالها و لكن الحق فيها هو الجزئية و قد عبر فى المدارك عن الساقط بجزء من خمسة و سبعين جزء من شاة ان لم يجعل الواحدة الزائدة من النصاب و الا كان الساقط جزء من خمسة و سبعين جزء و ربع جزء من شاة و هو يرجع الى ما ذكرناه حيث ان أربعة أجزاء من ثلاثمائة و واحدة يؤل الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۸۱

جزء من خمسة و سبعين جزء و ربع جزء كما لا يخفى: هذا على القول المشهور و كذا على القول الأخر بالنسبة الى مائتين و واحدة و ثلاثمائة و واحدة و أورد على هذا لفائدة بوجهين الأول ما ذكر من عدم نقص الواجب عند تلف شىء من الغنم إذا كانت الغنم دون الاربعمأة و لو واحدة ما دامت الثلاثمأة و واحدة باقية لوجود النصاب معللا بأن الزائد عفو و الفريضة تتعلق بالنصاب لا بالمجموع منه و من العفو (ممنوع) لأن الزكاة تتعلق بالعين فتصير الفريضة حقا شائعا فى المجموع، و مقتضى الإشاعة توزيع التالف على المجموع و ان كان الزائد على النصاب عفوا لعدم المنافاة بين الأمرين، قال فى المدارك و يمكن المناقشة فى عدم سقوط شىء من الفريضة فى صورة النقص عن الاربعمأة لان مقتضى الإشاعة توزيع التالف على الحقين و ان كان الزائد عن النصاب عفوا إذ لا منافاة بينهما انتهى، و استحسنه فى الجواهر الا انه قال اللهم الا ان يقوم إجماع أو نحوه مما يصلح به الخروج عن مقتضى الضوابط فى الملك الخارجى الذى ليس هو كصفة الوجوب و نحوه مما لا يقدح فيه عدم تعيين المحل، لكن الى الان لم نحققه و ان أرسل جماعة إرسال المسلمات بل ربما وقع من الفاضل نسبته إلينا مشعرا بدعوى الإجماع عليه انتهى عبارة الجواهر، و توضيحه انا إذا فرضنا ثلاث شياه و كانت الاثنتان منها نصابا و واحدة عفوا يتصور فيها ثلاث اثنينات و ثلاث وحدات على البدل، و إذا كان محل الواجب هو النصاب منها لا الجميع لم يكن الاثنين الذى هو النصاب من تلك الاثنينيات متميزا، و لا يمكن ان يجعل الجميع محلا للواجب فيجب حينئذ جعل واحد من تلك الاثنينيات على البدل محلا له و يكون الواجب الذى ملك للمستحق منتشرا فيه فيكون متعلق الملكية الخارجية مبهما غير معين و هو غير معقول الاعتبار و ان لم يكن مستحيلا عقلا كما تقدم تحقيقه، هذا إذا كان تعلق الزكاة بالعين على نحو الإشاعة، و كذا إذا كان على نحو الكلى فى المعين إذ عليه أيضا يكون ملك المستحق خارجيا يحتاج الى محل معين، و لا يصح جعل احد الاثنينات الثلاث على البدل موردا للكلى فى المعين لعدم التعيين حينئذ حتى يصير اعتبار الكلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۸۲

فيه من قبيل الكلى فى المعين، فعلى هذين النحوين من التعلق اعنى على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين يجب ان يكون الجميع من النصاب و العفو محلا للواجب و معنى العفو حينئذ عدم وجوب شىء به لا عدم كونه محلا للواجب و هذا هو مختار المصنف (قده) فى المتن حيث يقول.

و ما بين النصابين فى الجميع عفو فلا يجب فيه غير ما وجب بالنصاب السابق.

فان تفريع عدم وجوب شىء فى العفو غير ما وجب بالنصاب السابق تفسير للعفو.

و انه يريد به هذا المعنى لا بمعنى انه ليس محلا للواجب، و اما إذا كان تعلق الزكاة بالعين على نحو تعلق حق الرهانة بالعين

المرهونة أو حق الجناية برقبة عبد الجانى فالظاهر صحة تعلقها بالنصاب المبهم كما ان الظاهر صحة جعل أحد الشيئين رهنا مثل ما إذا أودع الفرسين مثلا عند المرتهن و قال بأن أحدهما رهن عندك إذ لا مانع من جعل أحدهما مخرجا للدين مع كونهما معا امانة عنده لتحقق الاستيثاق و إمكان الوصول الى دين المرتهن بجعل أحدهما مخرجا له، فيمكن حينئذ جعل النصاب المبهم متعلقا و محلا للواجب و الزائد عفوا بمعنى عدم كونه محلا له، و حيث ان المختار عندنا كما سيأتى تحقيقه هو كون تعلق الزكاة بالعين على نحو حق الرهانة أو حق الجناية لا على نحو الإشاعة و لا على نحو الكلى فى المعين فالأقوى كون محل الواجب هو النصاب لا هو مع العفو، و انه يصح تصرف المالك بأنحاء التصرفات الناقلة و المتلفة إذا بقى من العين بقدر الواجب و لو كان بتصرفه فى النصاب فضلا عن العفو، و سيجىء تفصيل الكلام فى ذلك فى محله، و بما ذكرناه اندفع ما أورده الحدائق على المدارك مع طول عبارته فراجع وجه الاندفاع ما عرفت من انه لا سبيل الى جعل النصاب المبهم محلا للواجب بناء على الإشاعة كما هو فرض المستشكل، حيث انه

أورد الإشكال بناء عليها و ان إيراد صاحب الحدائق عليه غير وارد على الإشاعة، و ان كان أصل الإشكال ساقطا على القول بكون التعلق على نحو حق الرهانة أو الجناية.

(الوجه الثانى) ان القول بكون تلف الواحدة من الاربعمأة موجبة لسقوط أربعة أجزاء من اربعمأة جزء من الشاة ممنوع، و ذلك لكفاية الثلاث مأة و واحدة فى وجوب الأربع حينئذ فيقوم هذا النصاب اعنى النصاب الرابع مقامه أى مقام النصاب الخامس على القول المشهور، و بعبارة أخرى الاربعمأة فى حد نفسه نصاب و هو مع ذلك مشتمل على نصاب أخر و هو الثلاثمأة و واحدة، و لذلك لو كان العدد دون الاربعمأة فتلف منه شىء مع بقاء الثلاثمأة و واحدة لم يسقط من الواجب شىء أصلا، غاية الأمر انه لا حكم للثلاث مأة و واحدة مع وجود الاربعمأة لعدم الثنيا فى الصدقة، و مع تلف شىء من الاربعمأة بعد الحول يجب الأربع تماما بواسطة تمامية الثلاثمأة و واحدة و ان نقص الاربعمأة فيقوم الثلاثمأة و واحدة مقام الاربعمأة كما يقوم مقامه لو كان تلف شىء من الاربعمأة فى أثناء الحول، و القول بالفرق بين تلف شىء الاربعمأة فى أثناء الحول و بين تلف شىء منه بعده بعدم سقوط شىء من الواجب فى الأول لوجود النصاب الرابع فى الحول بتمامه و هو الثلاثمأة و واحدة، و سقوطه فى الثانى بعيد فى الغاية، و ما افاده صاحب الجواهر (قده) فى دفعه بقوله و قد يدفع ذلك بان النصاب الذى يدخل فى نصاب أخر يسقط ملاحظته و يكون هو السبب فى وجوب الفريضة فقيام أحدهما مقام الأخر لو فرض التلف قبل الحول لا يقتضى كونه كذلك بعده، و لم أعثر على محرر للمسألة (انتهى) غير دافع إذ لم يأت بشىء إلا اعادة الدعوى المستبعدة، و قد اعترف (قده) بعدم عثوره على تحرير المسألة، و تحقيق الكلام فى ذلك على وجه ابسط ان يقال المشهور كما فى مفتاح الكرامة انه إذا وجب فى المال رأسان أو أزيد كما فى مأة و إحدى و عشرين الذى يجب فيه شاتان و مأتين

و واحدة الذى يجب فيه ثلاث شياه و نحو ذلك كالثلاثمأة و واحدة و ما فوقه يكون لكل رأس نصاب فإحدى الشاتين الواجبتين فى مأة و إحدى و عشرين متعلقة بالأربعين، و الأخرى بالباقى لأن الشاة الثانية انما وجبت بسبب الإحدى و الثمانين و الأربعون الأولى كافية فى وجوب واحدة فاختصت كل واحدة بسببها و ذهب بعضهم إلى انه يسقط النصاب السابق بطرو النصاب اللاحق و يخرج الكل من الكل و اختاره فى الجواهر أيضا، و لا يخفى ان هذا هو الأقوى لظهور الاخبار فى كون السبب فى وجوب الزكاة عند تحقق النصاب اللاحق هو ذاك النصاب دون النصاب السابق عليه كما يظهر بالتدبر فى قوله عليه السّلام فى حسنة الفضلاء: فإذا زادت على عشرين و مأة ففيها شاتان، أو قوله عليه السّلام فى ثلاثمائة فإذا زادت واحدة ففيها اربع شياه فان

الظاهر منه كون مجموع مأة و إحدى و عشرين سببا و محلا- للشاتين بحيث لم يبق معه حكم الأربعين لا ان الشاتين فى مأة و إحدى عشرين إحداهما للأربعين و الأخرى للزائد على الأربعين كما هو واضح لكن سقوط النصاب المتقدم عن التأثير فى الزكاة متوقف على تأثير المتأخر فيها المتوقف على ان يكون واجد الشرائط التأثير التى منها حلول الحول، و يترتب على ذلك انه لو نقص النصاب المتأخر فى أثناء الحول يؤثر النصاب المتقدم فى موجبه بخلاف ما إذا نقص بعد الحول فإنه أثر المتقدم فى موجبه بتمام شرائطه التى منها حلول الحول فوجب الزكاة المترتب على حلوله، و غاية الأمر انه لو كان النقصان من غير تفريط من المالك لا يكون ضامنا بنسبة ما يتخلف من حق المستحق و ان كان بتفريطه يكون ضامنا أيضا، و لازم ذلك هو الفرق بين نقصان الاربعمأة مثلا- فى أثناء الحول و بينه بعده بوجوب الأربع فى الأول بسبب النصاب المتقدم و هو ثلاثمائة و واحدة و سقوط قدر حق المستحق بنسبة التالف الى حقه فى الثانى، و ارتفع الاستبعاد و سقط الاعتراض و صحت الفائدة الثانية كما صحت الاولى و الحمد اللّه على انعامه.

(الوجه الثانى) فى دفع الاشكال المشهور بما أفاده فى المسالك و هو ان

النصاب بعد بلوغ الاربعمأة و الثلاث مأة و واحدة على القول الأخر ليس هو هذا العدد المخصوص، و انما هو أمر كلى و هو كل مأة بخلاف الثلاثمأة و واحدة على القول المشهور فإنها و ان أوجبت أربعا الا- انها عين النصاب، و كذا القول فى المأتين و واحدة على القول الأخر و يختلف باختلاف ذلك الضمان فإنه لو تلفت الواحدة الزائدة على الثلاثمأة على المشهور سقط بسببها جزء من الواجب، و على القول بسقوط الاعتبار عنده و وجوب شاة فى كل مأة يكون الواحد شرطا فى الوجوب لا جزء فلا يسقط بتلفها شى‌ء انتهى، و لقد أجاد فيما أفاده فى أخر كلامه من الحكم بجزئية الواحدة الزائدة على ثلاثمائة بناء على القول المشهور من كون الثلاثمأة و واحدة نصابا شخصيا، و اختص شرطيتها بالقول الأخر و هو كون الثلاثمأة و واحدة نصابا كليا و ان فى كل مأة منه شاة إذ قد تقدم فى الوجه الأول ان احتمال الشرطية فيها يجرى على هذا التقرير، و ان كان الأقوى عندنا الجزئية، لكن مختار الشهيد الثانى (قده) فيها الشرطية كما اختاره فى الواحدة الزائدة على المأة و العشرين فى الإبل هذا و قد تبعه صاحب الجواهر (قده) فى ذكر هذا الجواب، و قال (قده): ان الاتحاد فى الفريضة مع فرض كون النصاب الثانى كليا ذا أفراد متعددة ينفرد عن الأول فى غالب افراده غير قادح، و ما حاله الإكمال النصاب فى الإبل إذا بلغت مأة و إحدى و عشرين خمسينين مع ان الواجب فى أول الأفراد ما وجب فى الأحد و تسعين ضرورة كون النصاب هنا إذا بلغت اربعمأة كل مأة شاة و ان اتحد مع الأول فى هذا الفرد لكنه ينفرد عنه بالخمسمائة فصاعدا، و كذلك فى الثلاث مائة و واحدة على القول الأخر انتهى.

(أقول) الظاهر ان هذا الوجه غير موجه، و ذلك لان السؤال كان فى الثمرة بين النصابين، و الجواب يكون فى مقام المائز بين النصابين بكون أحدهما شخصيا و الأخر كليا و هو غير مرتبط بالسؤال و كون النصاب الكلى ذا أفراد متعددة ينفرد عن الأول فى غالب افراده لا يدفع الإشكال لإعادة السؤال عن فائدة جعل مثل هذا الكلى نصابا مع انه لا ثمرة لجعله بما له من الافراد حتى أول الافراد منه فلم لم يجعل النصاب

الكلى أضيق دائرة منه بحيث لا- يشمل الاربعمأة و يبتدء من خمسة مأة فيقال بأنه إذا بلغت خمسة مأة ففى كل مأة شاة فجعل النصاب الكلى بحيث يشمل الاربعمأة مع ان الاربعماة متساو فى الفريضة مع النصاب الرابع اعنى الثلاثمائة يكون بلا ملاك، و قياس المقام بالنصاب الكلى من الإبل مع الفارق فإنه على تقدير التخيير فى مأة و واحد و عشرين من الإبل بين الحقتين أو ثلاث بنات لبون بعده خمسين خمسين أو أربعين أربعين و عدم تعين العد بالأربعين تكون الثمرة ظاهرة فى جعله نصابا كليا و لو

بالنسبة إلى أول افراده و هو المأة واحد و عشرين و ذلك لتعين الحقتين فى احدى و تسعين و التخيير بينهما و بين ثلاث بنات لبون فى مأة و إحدى و عشرين، و هذا التعيين فى الأول و التخيير فى الأخير كاف فى الثمرة بخلاف المقام حيث ان فى ثلاثمائة و واحدة تكون الفريضة أربع شياه مثل ما فى اربعماة على القول المشهور كما ان فى مأتين و واحدة و ثلاثمائة و واحدة ثلاث شياه على القول الأخر، و بالجملة فهذا الوجه ليس بسديد.

(الوجه الثالث) ان يكون ذلك اى تعدد النصابين مع اتحاد موجبهما لأجل متابعة النص حيث يكون الدال على التعدد على المشهور حسنة الفضلاء، و على القول الأخر صحيح محمد بن قيس و نحوه مما تقدم، و مع ورود النص بالتعدد لا يسئل عنه و لو كان موجبهما واحدا، و فيه أيضا ما لا يخفى حيث ان السؤال لم يكن عن لمية التعدد إثباتا، و انه هل على التعدد دليل مع اتحاد موجبهما حتى يقال بان الدليل هو التعبد بالنص، بل السؤال عن لمه فى مرحلة الثبوت و انه لم جعل متعددا مع اتحاد الموجب، و انه هل للتعدد حينئذ فائدة، فالجواب عنه بأنه ثبت بالنص أجنبى عن مورد السؤال كما لا يخفى.

(الوجه الرابع) فى فائدة تعدد النصاب مع اتحاد موجبه هو جواز تصرف المالك فيما زاد على ثلاثمائة و واحدة من غير ضمان ما لم يبلغ الاربعمأة بخلاف ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۸۷

إذا بلغت الى اربعماة فإنه لو قلنا بجواز تصرفه قبل أداء الزكاة فلا أقل من. الضمان، قلت فيه أولا ان ترتب هذه الفائدة متوقف على القول بالإشاعة، و اما على سائر الاحتمالات فيصح تصرف المالك فيما زاد عن حق المستحق و لو كان من النصاب فضلا عن العفو، و ثانيا انه متوقف على تمامية الفائدة الاولى من الفائدتين المذكورتين فى الوجه الأول أعنى كون النصاب وحده محلا للواجب لا هو مع العفو و قد عرفت ما فيه على القول بالإشاعة فهذا الوجه ليس وجها مستقلا فى مقابل الوجه الأول بل هو على تقدير التمامية من ثمرات المترتبة على الفائدة الأولى المذكورة فى الوجه الأول.

(الوجه الخامس) انه لو كانت الأغنام اربعمأة و لو كان بعضها مرضى فعلى تقدير كون الاربعمأة نصابا فى مقابل الثلاثمأة و واحدة يجوز للمالك توزيع الفريضة على الصحاح و المرضى بخلاف ما إذا لم تبلغ الاربعمأة مع كون ثلاثمائة و واحدة منها صحاحا فان على المالك حينئذ الإعطاء من الصحاح و لا توزيع على الفقير،- أقول فيه أيضا ما لا يخفى فإنه أيضا مترتب على الفائدة الاولى اعنى كون محل الواجب هو النصاب دون الجميع إذ يصح ان يقال حينئذ إذا كانت الاربعمأة نصابا تكون محلا للواجب، و مع اشتماله على المرضى يصح التوزيع فلا يكون وجها برأسه مع إمكان المناقشة فيه أيضا على فرض تسليم كون النصاب محلا للواجب دون الجميع بأنه لا تعين للصحاح فى كونها نصابا و محلا للواجب بعد اشتمال الأغنام على الصحاح و المرضى و لو كان عدد الصحاح بقدر النصاب، و سيأتى تحقيق ذلك فى محله عنقريب.

(الوجه السادس) عدم رجوع الفقراء الى الغاصب إذا غصب بعضها و لم تبلغ الاربعمأة فيما إذا بقى منها ثلاث مأة و واحدة بخلاف ما إذا بلغت اربعمأة على تقدير كونه نصابا فان لهم الرجوع اليه، و هذا الوجه أيضا على فرض صحته مترتب على كون النصاب وحده محلا للواجب و ان نقول بالإشاعة، و سيأتى الكلام فى صحته أيضا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۸۸

(الوجه السابع) ما يقال بإمكان بيان الثمرة فى النذر و شبهه فيما إذا تعلق النذر بالاربعمأة فإنه يجيء فيه ما تقدم فى نذر احدى النصاب الزكوية بخلاف ما إذا كانت دون الاربعمأة و تعلق بما عدا ثلاثمائة و واحدة، حيث انه يخرج عن محل الكلام فى نذر احدى النصب الزكوية كما لا يخفى، و هذا الوجه حسن لا بأس به الا ان جعل النذر ثمرة للمسألة قليل الجدوى.

[مسائل]

[مسألة ۲ البقر و الجاموس جنس واحد]

مسألة ۲ البقر و الجاموس جنس واحد كما انه لا فرق فى الإبل بين العراب و البخاتى و فى الغنم بين المعز و الشاة و الضأن.
و فى الجواهر بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه لكون الجميع من جنس واحد هنا، و لتعليق الزكاة على اسم الإبل و البقر و الغنم الشامل للجميع انتهى، و عن العلامة فى التذكرة و المنتهى انه لا نعرف فيه خلافا، و يدل على تساوى الجاموس و البقر صريحا خبر حريز المروى فى الكافى و الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السّلام قال قلت له فى الجاموس شىء، قال عليه السّلام: مثل ما فى البقر و العراب بكسر العين بمعنى الإبل العربى خلاف البخاتى قال فى الصحاح إبل العراب [۱] و الخيل العراب خلاف البخاتى و البرازين و البخاتى بفتح الباء جمع بختي بضمها و هى الإبل الخراسانية، قيل و هى الحاصلة من العربى و العجمى منسوبة إلى بخت النصر المشهور و تكون طويل العنق، و الغنم اسم جنس مؤنث يقع على الذكر و الإناث و عليهما جميعا، و المعز نوع من الغنم معروف و هو خلاف الضأن و الشاة من الغنم تقع على الذكر و الأنثى، و الضأن خلاف المعز من ذوات الصوف من الغنم.
و كذا لا فرق بين الذكر و الأنثى فى الكل

---

[۱] إبل عراب و خيل عراب شتران و اسبان تازى (صراح اللغة)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۸۹

و ذلك واضح بعد صدق الاسم فى الكل.

[مسألة ۳ فى المال المشترك إذا بلغ نصيب كل منهم النصاب]

مسألة ۳ فى المال المشترك إذا بلغ نصيب كل منهم النصاب وجبت عليهم و ان بلغ نصيب بعضهم وجبت عليه فقط و إذا كان المجموع نصابا و كان نصيب كل منهم أقل لم يجب على واحد منهم.
قد تقدمت هذه المسألة فى مسألة السابعة من الفصل المتقدم و لم يكن حاجة الى إعادتها فى المقام و لعل النكتة فى تكرارها ان ذكرها فى الفصل المتقدم كان من جهة بيان عدم اعتبار اتحاد المالك فى الوجوب، بل تجب الزكاة و لو فى المال المشترك إذا بلغ نصيب كل شريك الى النصاب و تحت شرائط الوجوب و فى المقام لأجل بيان عدم اعتبار تميز المال فى تحقق النصاب كما لا يخفى.

[مسألة ۴ إذا كان مال المالك الواحد متفرقا]

مسألة ۴ إذا كان مال المالك الواحد متفرقا و لو متباعدا يلاحظ المجموع فإذا كان بقدر النصاب وجبت و لا يلاحظ كل واحد على حدة.
و فى الجواهر بلا خلاف بيننا بل الإجماع بقسميه عليه، و عن التذكرة لا فرق فى ذلك بين ان يكون بين المالين مسافة القصر أو لا عند علمائنا اجمع، و كأنه أشار (قده) بذلك الى خلاف العامة فيه و يدل عليه بعد الإجماع إطلاق الاخبار مثل قوله عليه

السّلام فى أربعين شاة شاة فإنه يتناول الشياة المجتمعة و المتفرقة كان التباعد بينها بقدر مسافة القصر أو أزيد أو أقل، و اما ما تقدم فى ذيل صحيحة محمد بن قيس من قوله عليه السّلام و لا يفرق بين مجتمع و لا يجمع بين متفرق فقد تقدم انه مطروح أو يأول بإرادة الاجتماع و الافتراق فى المالك لا المكان، أو بإرادة النهى عن الفرق و الجمع بمعنى ان لا ينقل بعض الشياة أو أهلها من منزل الى منزل أخر بل يزكيها فى أماكنها و ان كان الحمل الأخير لا يخلو عن بعد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۹۰

[مسألة ۵ أقل أسنان الشاة التى تؤخذ فى الغنم و الإبل]

مسألة ۵ أقل أسنان الشاة التى تؤخذ فى الغنم و الإبل من الضأن الجذع و من المعز الثنى، و الأول ما كمل له سنة واحدة و دخل فى الثانية و الثانى ما كمل له سنتان و دخل فى الثالثة و لا يتعين عليه ان يدفع الزكاة من النصاب بل له ان يدفع شاة أخرى سواء كانت من البلد أو غيره و ان كانت أدون قيمة من أفراده فى النصاب، و كذا الحال فى الإبل و البقر فالمدار فى الجميع الفرد الوسط من المسمى لا الأعلى و لا الأدنى و ان كان لو تطوع بالعالى أو الأعلى كان أحسن و زاد خيرا و الخيار للمالك لا الساعى أو الفقير فليس لهما الاقتراح عليه بل يجوز للمالك ان يخرج من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية من النقدين أو غيرهما و ان كان الإخراج من العين أفضل.

هذه المسألة تشتمل على أمور (الأول) اختلفوا فى أقل أسنان الشاة التى تؤخذ فى الغنم و الإبل فريضة أو جبرا، فالمشهور ان أقلها الجذع من الضأن و الثنى من المعز، و قيل ما يسمى شاة و استدل للاول بعد الأصل أى أصالة الاشتغال حيث ان الزكاة عبادة توقيفية يجب فيها تحصيل البراءة اليقينية لما كانت الذمة مشتغلة بها لخبر سويد بن غفلة قال أتانا مصدق رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و سلّم) و قال نهينا أن نأخذ المراضع و أمرنا أن نأخذ الجذعة و الثنية و ضعفه سندا لكونه من طرق العامة منجبر بنقل الأصحاب له و استدلالهم به و استنادهم اليه و موافقته مع الشهرة العظة التى كادت ان تكون إجماعا و ضعف دلالته لعدم دلالته على تمام المطلوب إذ لم يبين فيه أخذ الجذعة من الضأن و الثنية من المعز مع اختصاص المأخوذ بالأنثى منهما أخذا بظاهر لفظ الجذعة و الثنية مع ان الفتوى هو التخيير بين الجذع و الجذعة و الثنى و الثنية و لم يظهر منه أيضا ان الأمر بالأخذ بهما هل هو فى زكاة الإبل و الغنم معا أو فى أحدهما خاصة منجبر بالمرسل المروى فى غوالى اللئالى عنه صلّى اللّه عليه و سلّم أمر عامله ان يأخذ الجذع من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۹۱

الضأن و الثنى من المعز قال صاحب الغوالى: و وجه ذلك فى كتاب على (عليه السّلام)، و لعل مراده مما وجد فى كتاب على عليه السّلام هو خبر سويد المذكور فيكون المرسل حينئذ كاشفا عن إجماله مع انه لو لم يكن ذلك أيضا لكان كاشفا إذ الاخبار يفسر بعضها بعضا، و بموثق إسحاق بن عمار عن السخل متى تجب فيه الصدقة قال إذا أجذع بناء على ان يكون المراد منه الأخذ لا العد، إذ لو أريد منه العد لكان المتعين فى الجواب الدخول فى الشهر الثانى، و لا مدخلية للإجذاع فى العد عند الجميع فيحمل الخبر على الأخذ و الا يجب طرحه مع انه فى غاية الوثاقة لكون راويه إسحاق الذى مما يصحح حديثه عند جماعة، و قد رواه فى الكافى و الفقيه معتمدين عليه، و افتى الفقهاء بمضمونه و بدعوى كونه المتيقن من إطلاق الشاة فى النصوص لانصرافه عن الأقل منها سنا كالسخل حال ولادته كما يشهد بذلك أمر السيد لعبده بشراء الشاة حيث لا يكون له إطلاق يشمل شراء السخل قطعا، و بفحوى المنع من أخذ المريضة و الهرمة و ذات العوار و نحوها، فإنه يدل على المنع من أخذ السخل حال ولادته، و لو منع عن الأولوية فلا أقل من المساواة. و استدل للقول الأخر بإطلاق قوله عليه السّلام فى خمس من

الإبل شاة، و فى أربعين شاة شاة، و ضعف سند خبر سويد و دلالته و إرسال ما فى الغوالى.

(أقول) الأقوى ما عليه المشهور، و ان كان ما استدل عليه لا يخلو عن المنع، اما التمسك بالأصل فالتحقيق ان مقتضاه هو البراءة لكون الفريضة سواء كانت فى الإبل أو فى الغنم على ما يأتى تحقيقه هو مالية الشاة لا عينها، و هى عند الشك فى كون الفريضة هى الشاة مطلقا أو خصوص الجذع و الثنى مرددة بين الأقل و الأكثر الاستقلالى المورد للبراءة قطعا، و لو قيل فى الارتباطى منهما بالاحتياط، و اما التمسك بخبر سويد فالإنصاف جبر ضعف سنده باستناد الأصحاب اليه، و ذلك لما مر مرارا ان الحجة عندنا هو الخبر الموثوق صدوره، و ان الوثوق يثبت باستناد الأصحاب إليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۹۲

كما ان الاعراض يوجب الوهن، و انه كلما كان السند أضعف يكون الاستناد اليه موجبا لأوثقيته، و كلما كان أصح كان الاعراض عنه أوهن، و السر فى ذلك ان الخبر الضعيف الذى لا يكون جامعا لملاك الوثاقة الداخلية فى نفسه مع كونه بما له من الضعف بمرأى و منظر منهم، و مع ذلك استندوا اليه و أفتوا على وفقه يكشف كشفا قطعيا باشتماله على ما يوجب الوثاقة عندهم، و اطلاعهم عليه بسبب قرب عهدهم و زمانهم بصدوره بحيث لو اطلعنا عليه لحصل لنا الوثوق بصدوره مثل ما حصل لهم و لو كان الخبر صحيحا بل فى مرتبة العليا من الصحة و كان بمرئهم و قد وصل إلينا من طرقهم و مع ذلك لم يعملوا به و أطبقوا على طرحه و الاعراض عنه يكشف كشفا قطعيا باطلاعهم على خلل فيه يوجب وهنه بحيث لو اطلعنا عليه لحكمنا بوهنه كما حكموا، و من ذلك يظهر انه كلما كان أضعف يصير بالاستناد أوثق، و كلما كان أصح يصير بالاعراض أوهن، و بالجملة لا إشكال فى صحة الاستناد اليه بعد اعتماد الأصحاب فى مقام الفتوى اليه و اما انجبار ضعف دلالته فبمرسل الغوالى مع ان المرسل أيضا فى حد نفسه كاف للاستدلال به لجبر إرساله أيضا بالعمل، و يكون خبر سويد مع إجمال دلالته مؤيد إله مع سائر ما ذكر فى الاستدلال، فلا محيص الا عن العمل بما عليه المشهور.

(الأمر الثانى) اختلف عبارات الفقهاء بعضها مع بعض فى تفسير الجذع و الثنى، و عباراتهم جميعا مع ما فسرا به فى اللغة، اما الفقهاء فقد فسروا الجذع بما كمل منه سنة سبعة أشهر تارة مطلقا سواء كان متولدا من شابين أو من هرمين، و هذا هو المشهور عندهم، و بما كمل سنه سبعة أشهر إذا كان متولدا من شابين اخرى، و بما له سنة كاملة كما أسنده فى مجمع البحرين الى الصحيح بين أصحابنا ثالثة، و عن الأمالى انه يجزى فى الأضحية من الضأن لسنة، و به افتى فى الفقيه، و الظاهر اتحاد باب الزكاة مع الأضحية، و بماله ستة أشهر رابعة كما عن حج المفاتيح ان الجذع من الضأن ما له ستة أشهر، و فى المشهور ما دخل فى الثانية. و فسروا الثنى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۹۳

بما دخل فى السنة الثانية مطلقا سواء فى المعز و الضأن تارة، و هذا هو المشهور و بما دخل فى السنة الثانية فى الضأن و الثالثة فى المعز اخرى، قال الشيخ (قده) فى المبسوط و أسنان الغنم أول ما تلد الشاة يقال لولدها سخلة ذكرا أو أنثى فى الضأن و المعز سواء ثم يقال بعد ذلك بهمة [۱] ذكرا كان أو أنثى فهما سواء، فإذا بلغت أربعة أشهر من المعز فهى جفر [۲] للذكر و الأنثى جفرة و جمعها جفار و إذا جاوزت أربعة أشهر فى العتود [۳] و جمعها عتدان، و عريض [۴] و جمعها عراض و من حين يولد الى هذه الغاية يقال لها عناق [۵] للأنثى و الذكر جدى فإذا استكملت سنة فالأنثى غز و الذكر تيس و إذا دخلت فى الثانية فهى جذعة و الذكر جذع فإذا دخلت فى الثالثة فهى الثنية و الذكر الثنى فإذا دخلت فى الرابعة فرباع فرباعية، فإذا دخلت فى الخامسة فهى سديس و سدس، فإذا دخلت فى السادسة فهى صالغ [۶] ثم لا اسم بعد هذا لكن يقال صالغ عام و صالغ عامين، و على هذا ابدا، و اما الضأن فالسخلة و البهمة مثل ما فى المعز سواء، ثم هو حمل للذكر و الأنثى الى ان دخل الى سبعة أشهر فإذا بلغت

سبعة أشهر قال ابن الأعرابى ان كان من شابين فهو جذع و ان كان من هرمين فلا يقال جذع حتى يستكمل ثمانية أشهر، و هو جذع حتى يستكمل سنة فإذا دخل فى الثانية فهو ثنى و ثنية على ما ذكرناه فى المعز سواء إلى أخرها، و انما قيل جذع فى الضأن إذا بلغ سبعة أشهر و اجزء فى الأضحية لأنه إذا بلغ هذا الوقت كان نزوا و ضرابا، و المعز لا ينزو حتى يدخل فى السنة الثانية، فلهذا أقيم الجذع فى الضحايا مقام الثنى

---

[۱] بهمة- ستور ريزه چون بره و بزغاله نر و مادة (صراح)

[۲] جفر- بزغاله چهار ماه جفرة مؤنث (صراح)

[۳] عتود- بزغالهى يک ساله جمع عدان و أصله عتدان فأدغم (صراح)

[۴] عريض- بزغاله يک ساله (صراح)

[۵] عناق- بالفتح بزغاله مادة جدى بزغاله غز مادة بز تيس مادة بز (صراح اللغة)

[۶] صلوغ فى ذوات الاظلاف قبل البلوغ يعنى دندان شش سالگى افكندن گاو گوسفند (صراح اللغة)

من المعز، و اما الذى يؤخذ فى الصدقة من الضأن الجذع و من المعز الثنى انتهى كلامه، هذه عبارات الفقهاء فى تفسير الجذع و الثنى. اما كلام أهل اللغة اما فى الجذع فعن ابن الأعرابى ان الجذوعة حال لا سن، و الباقون من اللغويين على انها سن، فعن الصحاح انه يقال لولد الشاة فى السنة الثانية ثم قال و قد قيل فى ولدها انه يجذع فى ستة أشهر أو تسعة و ذلک جائز فى الأضحية، و عن المغرب الجذع من المعز لسنة و من الضأن لثمانية أشهر، و عن مصباح المنير أجذع ولد الشاة فى السنة الثانية، ثم حكى عن ابن الأعرابى ان العناق [۱] تجذع لستة أشهر، و ربما أجذعت قبل تمامها للخصب فتسمن فيسرع اجذاعها، و من الضأن إذا كان بين شابين يجذع لستة أشهر إلى سبعة، و إذا كان من هرمين أجذع من ثمانية إلى عشرة، و عن القاموس انه يقال لولد الشاة فى السنة الثانية، و عن النهاية انه من الضأن ما تمت له سنة و قيل أقل منها، و عن الأزهرى الجذع من المعز لسنة، و من الضأن لثمانية هذا ما وصل إلينا من أقوالهم فى الجذع. و اما الثنى فعن الصحاح انه الذى يلقى ثنيه، و يكون ذلک فى فى الظلف و الحافر فى السنة الثالثة، و فى الخف فى السنة السادسة، و عن القاموس و المغرب و النهاية انه فى الشاة و البقرة ما دخل فى الثالثة، و فى المجمع البحرين قيل انه من الخيل ما دخل فى الرابعة و من المعز ما له سنة و من الغنم ما دخل فى الثالثة أو الثانية، و هذا تفسيرهم فى الثنى، و قد ظهر مما حكيناه اختلاف التفسير فى مفهوم الكلمتين بين الفقهاء و أهل اللغة، و بين الفقهاء بعضهم من بعض، و قد عرفت ان حد الأقل من الجذع عند الفقهاء و اللغويين هو ما كان له ستة أشهر، و الأكثر ما دخل فى السنة الثانية، و ان حد الأقل من الثنى بحسب التفسيرين هو ما دخل فى

---

[۱] قد مر تفسير العناق فى عبارة المبسوط و انه الأنثى من المعز إلى أربعة أشهر و فسره فى الصراح به بزغاله مادة

السنة الثانية، و الأكثر منه هو ما دخل فى الثالثة، إذا عرفت ذلک فاعلم ان المصنف (قده) قد أخذ بالاحتياط و فسر اللفظين بالمتفق من تفسيرهما بحسب التفسيرين، و قال بأن

الأول

أى الجذع

ما كمل له سنة و دخل فى الثانية و الثانى

أى الثنى

ما كمل له سنتان و دخل فى الثالثة.

لكن المشهور تفسر الجذع بما كمل له سبعة أشهر، و الثنى بما كمل له سنة، و ادعى عليه الإجماع فى ظاهر المحكى عن الغنية فى بحث الهدى، و عن بعض انه لا يعرف فيه قولا غيره، و أسنده بعض الى مولانا الرضا عليه السّلام، و لا يخفى انه ان حصل الظن من هذه الشهرة المحققة المؤيدة بدعوى الإجماع تارة، و عدم العثرة بالخلاف اخرى، و الإسناد إلى مولانا الرضا عليه السّلام ثالثة بحيث أمكن دعوى ظهور اللفظين فى هذا التفسير الذى عليه المشهور فيؤخذ به و يحكم بالاكتفاء فى الضأن بما كمل له سبعة أشهر و الثنى بما دخل فى السنه الثانية كما عليه فى الجواهر حيث يقول (قده) الا انه يقوى فى النظر ما سمعته من الفقهاء لقوة الظن الحاصل من كلامهم خصوصا، و كلام أهل اللغة بمرئى منهم و مسمع، و خصوصا مع احتمال كون المراد منه ذلك فى الزكاة و ان كان اسم الثنى فى اللغة للداخل فى الثالثة فيجزى حينئذ ذلك فى زكاة الغنم و الإبل و الجبران انتهى، و ما ذكره (قده) و ان لم يخلو عن قرب الا ان ما ذكره من احتمال كون المراد منهم فى الزكاة بعيد فى الغاية كما انه لو ادعى ظهور اللفظين فى تفسيرهما بما حد وافى طرف الأكثر كما فى المتن يجب الأخذ به، و مع إجمال اللفظين و عدم ظهورهما فى أحد الطرفين كما هو الانصاف لاختلاف التفاسير فيهما يكون المرجع هو الأصول العملية و هو البراءة عندنا، لما عرفت مرارا من كون المقام من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر الاستقلالى، و على هذا فالحق ما عليه المشهور، و عليه صاحب الجواهر (قده) و هو المختار، و ان خالفنا هم فى الطريق الا ان الأحوط ما عليه المتن. ثم انه على المشهور من اعتبار الجذع من الضأن، و الثنى من المعز المراد منه ان أقل المجزى ذلك لا انه لا يجزى غير هما فحينئذ يجزى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۹۶

الا على منهما سنا و إذا دفع يحسب فريضة لكن فى الدروس لو فقد الجذع و الثنى فى غنمه دفع الأقل و أتم القيمة، أو الأكثر و استرد الزائد و لا يخفى ان حكمه بإتمام القيمة عند دفع الأقل و ان كان وجيها لكن لا وجه لما افاده من استرداد الزائد عند دفع الأكثر.

(الأمر الثالث) المشهور على انه يجوز ان يدفع من غير غنم البلد فى زكاة الإبل و ان كان أدون قيمة من غنم البلد، لإطلاق قوله عليه السّلام فى خمس من الإبل شاة و نحوه حيث يشمل شاة البلد و غيره، سواء تساوا قيمة أم لا، و فى الجواهر بل لا خلاف أجده فيه عدا ما يحكى عن مبسوط الشيخ و خلافه، فقال فى المبسوط يؤخذ من نوع البلد لا من نوع أخر لأن المكية و العربية و النبطية مختلفة، و فى الخلاف يؤخذ من غالب غنم البلد سواء كانت شامية أو مكية، و إطلاق الاخبار يدفعه، و الاختلاف فى المكية و نحوها لا يخرج الغنم عن مسمى الشاة التى هى مناط الامتثال، و لا يتعين عليه ان يدفع زكاة الغنم من النصاب بل له ان يدفع شاة أخرى من غيره من غير خلاف فى ذلك إذا كان المدفوع من شاة البلد لإطلاق الدليل اعنى قوله عليه السّلام فى أربعين شاة شاة، حيث يشمل ما كان المدفوع من النصاب و غيره، و لا ينافيه كون الزكاة متعلقة بالعين، اما إذا كان تعلقها على نحو حق الرهانة أو الجناية فواضح، و اما إذا كان على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين فكذلك بعد ملاحظة دليل جواز الاكتفاء بالقيمة، إذ المستفاد من دليل تعلق الزكاة بالعين و جواز الاكتفاء بالقيمة هو ان الواجب على المالك إعطاء شاة مثلا إذا كان مالكا للأربعين شاة مع اجتماع شرائط الوجوب، و اما وجوب الإخراج من نفس العين فلا دليل عليه، و بالجملة فلا إشكال فى جواز دفع شاة أخرى من البلد، و اما من غير البلد فقد وقع الخلاف فيه فعن الدروس انه لا يجوز ان يدفع شاة غير البلد عن زكاة الشاة الا ان تكون أجود أو بالقيمة، و فى المسالك عند شرح قول الشرائع و يجوز ان يخرج من غير غنم البلد قال هذا مع

التساوى فى القيمة أو كونها زكاة الإبل، و الا لم يجز إلا بالقيمة، و فى

المدارک و هو أحوط، و المعروف بين الأصحاب جوازه أيضا و هو الأقوى، و ذلک لتساوى غنم البلد مع غنم غيره فى صدق الاسم بعد فرض جواز الإخراج من غير النصاب إذا كان من غنم البلد، و لا ينافيه تعلق الزكاة بالعين و الا لم يجز من غنم البلد أيضا و ان ساوت مع ما فى النصاب قيمة فيصح الإخراج من غير النصاب و لو من غير غنم البلد سواء تساوت مع ما فى النصاب أو كانت أدون، و كذا الحال فى الإبل و البقر لاشتراكهما مع الغنم فى ذلک فيجزى مسمى الإبل فى الأول، و مسمى البقر فى الثانى و ان لم يكن من إبل البلد و بقرة، و ليعلم ان المراد من دفع الفريضة من غير النصاب انما هو من باب الفريضة لا من باب القيمة فيكون دفعا من العين لكن من عين جنس الفريضة، قال المحقق القمى (قده) فى الغنائم ان هاهنا أمرين أحدهما البدل المثلى و الأخر القيمة، و الظاهر عدم الإشكال فى جواز البدل بالمثل، كإعطاء مساوى العشر فى الغلات من غير النصاب، و إعطاء الشاة و التبيع مثلا- مع وجودهما فى النصاب من غيره، و اشتراء الشاة فى خمس من الإبل و كذا التبيع و بنت مخاض مثلا لو لم يوجد من النصاب من غير معاوضة بعض النصاب، و لم نقف على خلاف فى ذلک، و أجروا ذلک مجرى إعطاء الفريضة فمرادهم بالعين عين جنسها انتهى.

(الأمر الرابع) المدار فى الفريضة فى جميع الانعام من الإبل و البقر و الغنم هو الفرد الوسط مما يسمى باسم الفريضة الواجبة إخراجها لا- الفرد الأدنى و الأعلى، اللهم الا- ان يتطوع المالک بإخراج العالى أو الأعلى فإنه أحسن، فإنه زيادة فى الخير، اما اعتبار الفرد الوسط من كل جنس فلانه مقتضى كون تعلق الزكاة بالعين و وجوب شاة فى خمس من الإبل أو أربعين شاة مثلا هو كون الفريضة المتعلقة بالعين مقدرة بقدر ساوى مقدار مالية شاة واحدة، فالفريضة من خمس إبل مثلا هى مقدار منها نسبته الى المجموع نسبة الشاة الواحدة، فالشاة قد ذكرت فى الفريضة لا لأنها بنفسها الفريضة بل لكونها محددة لمالية الفريضة و هى التى نسبتها الى مجموع خمس إبل نسبة مالية شاة واحدة اليه و الا- فلو لم يكن كذلک لم يصح تعقلها بالعين فيما لم تكن الفريضة من

من جنس النصاب كما فى الخمس الاولى من نصب الإبل إذ ليس فى خمس من الإبل شاة حتى تكون الفريضة عين الشاة من خمس من الإبل و ان أمكن ذلک فيما كانت الفريضة من جنسه الا انه بعد تعلق الزكاة بالعين فى الكل و ان تعلقها بها فى الكل على حد السواء مع عدم إمكان تعلق الزكاة بعين الشاة فى النصب الخمسة الاولى من نصب الإبل بل و غيرها مما لم تكن عين الفريضة موجودة فيها كست و عشرين من الإبل إذا لم تكن فيها بنت مخاض و ست و ثلاثون منها إذا لم تكن فيها بنت لبون و هكذا الى أخر النصب، أو ثلاثين من البقر إذا لم تكن فيها تبيع أو تبيعة، أو أربعين منها إذا لم تكن فيها مسنة لا بد من ان يراد فى الكل مالية الفريضة الموسومة، ففى خمس من الإبل مالية شاة واحدة من مجموع النصاب، و فى ست و عشرين منها مالية بنت المخاض منه، و فى ثلاثين من البقر مالية التبيع و التبيعة، و فى أربعين شاة مالية شاة واحدة منها و هكذا فى الجميع مما كانت الفريضة من جنس النصاب أو لم تكن من جنسه، و إذا كان المدار فى الفريضة على مالية فرد من المسمى و كانت الفريضة ذات أفراد متفاوتة فى الجودة و الرداءة يجب الأخذ بالوسط منها كما فى كل مورد ثبت حكم لجنس ذا افراد متفاوتة حيث تكون العبرة بالوسط من افراده لا- الأدنى و لا- الأعلى الا- ان يتفضل المكلف بإعطاء الا على فإنه مع اشتماله على امتثال المأمور به زيادة فى الخير كما لا- يخفى. و مما ذكرناه يندفع ما أورده بعض الاعلام فى اجزاء الجذع فى زكاة الغنم بناء على كونه ما كمل سبعة أشهر أو ما كان دون الحول من ان تعلق الفريضة بالعين يوجب ان تكون الفريضة من إحدى افراد النصاب

الـذی يشترط فی تعلق الفريضـۀ به حلول الحول عليه فكيف يكون الجذع منه فريضۀ مع ان الجذع سـنه دون الحول، و استصعبه جملۀ من المحققين حتی اعترفوا بأنه لا مخلص منه الا بالالتزام بكون الجذع ما كمل حوله، أو باختصاصه بما عدا زكاۀ الغنم مما يجب فيه الشاۀ كالإبل وجه الاندفاع ان الواجب فيما تجب فيه الشاۀ فی الكل واحد و هو ماليۀ الشاۀ فكما يمكن اعتباره فی الإبل يصح اعتباره فی الغنم، فيقال فی أربعين من الغنم جذع بمعنی

مصباح الهدی فی شرح العروۀ الوثقی، ج۹، ص: ۳۹۹

انه يجب منها ما يسوی ماليته ماليۀ شاۀ كمل سـنه سـبعۀ أشهر، فتكون نسبۀ الفريضۀ المتعلقۀ بالأربعين و لو علی نحو الشركۀ إلی مجموعها نسبۀ ماليۀ الجذع أعنی الشاۀ التی كملت سنها سبعۀ أشهر و دخلت فی الثامنۀ إلی مجموع الأربعين فلا إشكال أصلا، و بالجملۀ فللمالک ان يدفع الفرد الوسط من المسـمی و لا يجوز له دفع الأدنی كما لا يجب عليه إعطاء الأعلی، اللهم الا ان يتطوع بإخراجه.

(الأـمر الخـامس) لاـ اشـكال و لاـ خلاـف فی عـدم ثبوت الخيـار للفقير أو السـاعی فی أخـذ الزكـاۀ، و الاقتراح علی المالک، و المطالبـۀ منه بما شاء، و ذلک للأصل أی أصالۀ عدم الاختيار لهما عند الشک فی ثبوته، و عدم اقتضاء تعلق الزكاۀ بالعين بأنحاء تعقلها و لو علی نحو الشـركۀ ذلک، إذ ليس للشريک اختيار فی تعيين حقه من المال المشترک اقتراحا من دون رضاء شريكه و لظاهر النصوص التی منها الصـحيح المشـتمل علی وصـيۀ أمير المؤمنين لمصدقه، و المروی عن الصادق عليه السّلام القائل لعامل المدينۀ مر مصدقک إذا دخل المال ان يقسم الغنم نصـفين ثم يتخير صاحبها (الحديث)، و انما الكلام فی ان للمالک هل الخيار فی أی فرد شـاء بحيث لا يكون للساعی معارضـته و منازعته و اقتراح القرعـۀ عليه أو لا وجوه، و احتمالات، المشـهور علی الأول أعنی كون الخيـار فی التعيين للمالـک، و لاـ يحتـاج إلی القرعـۀ و لو مع التشـاح بمعنی انه ليس للسـاعی أن ينازعه و يتشاح معه لكی ينتهی إلی القرعۀ، و ظاهر التذكرۀ الإجماع عليه حيث قال الخيار للمالک عندنا، و عن الشـيخ و جماعۀ ان للساعی ان ينازع المالـک فيقترعان مع المشاحـۀ، و عن بعضـهم الحاجـۀ فی تعيين الزكاۀ إلی القرعـۀ مطلقا و لو مع عـدم المنازعـۀ، و عن البيان و التـذكرۀ اسـتحباب القرعـۀ، و ليعلم ان محل الكلام انما هو فيما إذا تعدد ما هو بصـفۀ الواجب فی النصاب كما إذا كان الواجب فی أربعين شاۀ مثلا الشاۀ المتوسط بين الجيد و الردی و كانت ما هو بصـفۀ الوسط متعددا، و اما مع وحدۀ ما هو بصفۀ الواجب و انحصاره فی الفريضۀ فهو خارج عن محل الكلام، و استدل للاول بكون المالک هو المخاطب بالإخراج فيحصل الامتثال

مصباح الهدی فی شرح العروۀ الوثقی، ج۹، ص: ۴۰۰

بإخراجه كلما يطلق عليه الاسم، و بالخبرين المتقـدمين إذ فی الأول منهما بعـد الأمر بتنصـيف المال صدعين قال عليه السّـلام ثم خير المالـک ای الصـدعين شـاء فأيهمـا اختـار فلاـ تعرض لـه، ثـم اصـدع البـاقی صـدعين ثم خيره فأيهمـا اختـار فلاـ تعرض له (الحديث)، و فی الحديث الأخير مر مصدقک إذا دخل المال فينقسم الغنم نصـفين ثم يتخير صاحبها ای القسمين شاء فإذا اختار فليـدفعه اليه (الحديث)، و بما ورد فی جواز مباشـرۀ المالک دفع الزكاۀ و صـرفها بنفسه علی الفقراء و شـرائه لهم ما يحتاجون، و بالسيرۀ القطعيـۀ علی اختيـار المالـک لاـ سـيما فی الأزمنـۀ التی ليس فيها السـعاۀ كزماننا، و فی الجواهر بل كأنه من ضـروريات المـذهب بل الدين. حجۀ القول الثانی و هو لزوم القرعۀ عند التشاح هو اقتضاء تعلق الزكاۀ بالعين و شـركۀ المسـتحق مع المالک فيهـا ذلـک، إذ كمـا ليس للمسـتحق اختيـار التعيين من دون رضـاء المالـک كـذلک ليس للمالـک ذلـک أيضا من دون رضاء المسـتحق قضاء لحق الاشتراک، و لازم ذلک انه ان رضی المستحق بما يختاره المالک فهو و مع التشاح فلا بد بينها من حاكم و هـو القرعـۀ، و امـا مـا اسـتدل به للقول الأـول ففيه ان كون المالـک هو المخـاطب بالإـخراج لاـ يوجب اختيـاره فی تعيين المـال المشترک من دون رضـاء صـاحبه، و انمـا إثبـات الخيار له يحتاج الی دليل أخر مع كونه فی نفسه مخالفا لقواعـد الشـركۀ، و اما

الخبران فهما على خلاف مطلوب المستدل أدل، إذ لو كان الخيار للمالك لم يكن وجه للصدع و التقسيم ثم العرضة على المالك باختيار ما يشاء بل الظاهر انه حكم ادبى رفقى كما يؤيده اشتمال خبر أمير المؤمنين عليه السّلام على جملة من إلا دأب التى من هذا القبيل قطعا، و اما جواز مباشرة المالك دفع الزكاة و صرفها على الفقراء و شرائه لهم ما يحتاجون فشىء منها لا يدل على عدم جواز منازعة الساعى مع المالك فى تعيين الواجب إذا كان بالصفة متعددا فى النصاب، و اما دعوى كون اختيار المالك من ضروريات المذهب بل الدين فهو غريب بعد الخلاف فى المسألة، و ذهاب مثل الشيخ و متابعيه الى لزوم القرعة عند المنازعة. حجة القول الثالث- و هو الحاجة الى القرعة ابتداء و لو لم تكن منازعة فى البين ان تعيين المال المشترك يحتاج الى معين و هو القرعة، كما ان انتقال المال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۰۱

من شخص إلى أخر يحتاج الى سبب و هو الصيغة مثلا فى البيع، فكما ان مجرد التراضى على النقل لا يوجب النقل بل انما يفيد اباحة التصرف كذلك محض الرضاء بالتعيين لا يوجب التعيين ما لم يستعمل ما جعله الشارع معينا و هو القرعة، فقبل الاقتراع لا يتميز المالان و ان أباح لكل من الشريكين ان يتصرف فيه لإذن الأخر فالتراضى بالتعيين لا يوجب التعيين أصلا. و اما القول الرابع- و هو استحباب القرعة فلم يذكر له حجة بل حمل الشهيد (قده) فى البيان كلام الشيخ على الندب، و قال و قيل يقرع و هو على الندب و العلامة فى التذكرة اختار استحباب القرعة حيث يقول و قيل يقرع و هو عندى على الندب، لكن لم يذكر دليل عليه هذا جملة ما قيل فى المقام، و الانصاف ان القول بالاحتياج إلى القرعة ابتداء ضعيف فى الغاية إذ لو كان تملك المستحق لها و تعين ما صرف فى وجه الزكاة للزكاة متوقفا على القرعة كتوقف النقل و الانتقال إلى الصيغة لكان على الشارع ان يبين أو يستعمل وقت الأخذ أو يأمر باستعمالها مع انه لم يذكر فى خبر أو رواية قط، و عمومات ما ورد فى قسمة المال من استعمال القرعة غير كافية فى المقام بعد السيرة القطعية من زمان الشارع إلى الان فى أخذ الزكاة و صرفها على المستحقين من غير قرعة، و توهم ان فى جميع هذه الموارد لا يحصل الملك للأخذ المستحق بل صحة تصرفاته انما هو من جهة الإباحة الحاصلة بالتراضى على التقسيم و ان لم يحصل القسمة كما فى المعاطاة بناء على القول بالإباحة مدفوع بقيام السيرة القطعية على معاملة الملك مع المأخوذ بعنوان الزكاة قطعا، مضافا الى دلالة خبر سماعة على حصول الملك بالقبض من غير ذكر عن القرعة، و فيه إذا أخذ الرجل الزكاة فهى كما له يصنع بها ما يشاء، و ان كان ربما يناقش فى دلالته بأنه فى مقام بيان حكم المأخوذ بعد أخذه و لا نظر له فى كيفية الأخذ، فلو قام دليل على احتياج التميز بالقرعة لما كان معارضا معه هذا كله بناء على الالتزام بالشركة، و قد مر مرارا، و سيأتى تفصيلا ان تعلق الزكاة بالعين ليس على وجه الإشاعة و لا على وجه الكلى فى المعين بل العين تصير متعلقا لحق المستحقين نظير حق الرهانة أو الجناية، و عليه فلا إشاعة حتى يحتاج فى التميز إلى القرعة، و منه يظهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۰۲

بطلان قول الشيخ أيضا أعنى لزوم القرعة مع المشاحة مع انه إذا كان المالك بالخيار من إخراج الزكاة من غير النصاب من جنسه أو غير جنسه فخياره من الإخراج من عين النصاب إذا كان المخرج بصفة الواجب بطريق اولى، و بالجملة فجميع ما يدل على اختيار المالك فى إخراج الزكاة من غير النصاب يدل على اختياره فى إخراجها منه إذا كان المخرج بصفة الوجوب، و معه فلا يبقى مورد للتشاح حتى ينتهى إلى استعمال القرعة أصلا، و بما ذكرنا يظهر عدم الدليل على استحباب القرعة أيضا مع ان الشهيد (قد) لم يذكره اختيارا بل ذكره وجها لكلام الشيخ حملا لكلامه، نعم ظاهر العلامة اختياره، و كيف كان و لعل وجهه الخروج عن شبهة خلاف من أوجبه فتحصل ان الأقوى ما عليه المشهور من اختيار المالك فى تعيين الفريضة فى النصاب إذا تعدد ما هو بصفة الواجب فيه، و لا يجوز للساعى. أو الفقير منازعته و لا ينتهى إلى القرعة.

(الأمر السادس) لا اشكال و لا خلاف فى جواز إخراج القيمة فى الزكاة عن الذهب و الفضة و الغلات، و عن المعتبر انه قول علمائنا اجمع، و المحكى عن ابن مبنى على المنع عن إخراج القيمة مطلقا، و لكن لم يثبت و ان حكى عن الشهيد لمخالفة حكايته مع ما حكاه عنه فى شرح اللمعة الأصفهانى من موافقته مع المشهور صريحا، و يدل عليه من الاخبار صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال سألته عن الرجل يعطى زكوته عن الدراهم دنانير و عن الدنانير دراهم بالقيمة أ يحل ذلك؟ قال عليه السّلام: لا بأس، و صحيح البرقى قال كتبت الى ابى جعفر عليه السّلام هل يجوز جعلت فداك ان يخرج ما يجب فى الحرث عن الحنطة و الشعير و ما يجب على الذهب دراهم بقيمة ما يسوى أم لا- يجوز الا ان يخرج من كل شيء ما فيه، فأجابه عليه السّلام أيما يتيسر يخرج، و اما زكاة الانعام فقد وقع الخلاف فيه، فالمحكى عن المفيد عدم جواز إخراج القيمة فى زكوتها الا ان تعدم الأسنان المخصوصة فى الزكاة و عن المعتبر الميل اليه و قواه فى المدارك، و لازم استثنائه جواز القيمة فى النصب الخمسة الاولى من الإبل

التى تجب فيها الشاة كما تجوز فى غيرها مما تكون الأسنان المخصوصة فى النصاب كست و عشرين من الإبل إذا لم تكن فيها بنت مخاض، أو ثلاثون من البقر إذا لم تكن فيها تبيع أو تبيعة و هكذا فهو حينئذ قائل بجواز القيمة فى الأنعام لكن لا مطلقا بل فى الجملة بناء على ان يكون المراد من الاستثناء جواز إعطاء القيمة إذا لم يكن الأسنان المخصوصة فى النصاب، و ان كان مراده به جواز القيمة إذا لم تكن الأسنان موجودا و لو من غير النصاب فإذا وجد فى غيره و يمكن من شرائه يجب تحصيله ثم إخراجه من الزكاة فيكون حينئذ قائلا بجواز القيمة إذا لم يتمكن من إخراج العين و لو من غير النصاب فيكون قائلا بالقيمة أيضا فى الجملة، و ذهب الشيخ فى الخلاف الى جواز إخراج القيمة فى الزكاة مطلقا، و تكون القيمة على وجه البدل و هو مذهب أكثر المتأخرين، و استدل للأول بقاعدة الإشاعة و تعلق الزكاة فى العين، و لازمه وجوب إعطاء ذى الحق حقه لا تبديله بالقيمة لأنه نوع معاوضة يحتاج مع رضاء الطرفين الى ان تقع بأسباب خاصة، و لا دليل على سلطنة المالك على تبديله بها من غير رضى المستحق كما هو الأصل فى كل حق، و يمكن ان يستدل بعموم لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه، و الناس مسلطون على أموالهم، و لا تأكلوا بينكم أموالكم بالباطل و نظائرها أيضا، و استدل للثانى تارة بإجماع الفرقة و اخبارهم كما عن الشيخ فى الخلاف، و أورد عليه فى المعتبر بمنع الإجماع و عدم دلالة الاخبار على موضع النزاع يعنى فى الانعام، و اخرى بان المقصود بالزكاة رفع الخلة و سد الحاجة و هو قد يحصل بالقيمة و لا يحصل بالعين و بان الزكاة إنما شرعت جبرا للفقراء و معونة لهم و ربما كانت القيمة أنفع فى بعض الأوقات فاقتضت الحكمة التسويغ كما عن العلامة، و قد ضعف الدليلان و هو ظاهر لأنهما يتم فى حكمة التشريع بعد ما ثبت تشريع القيمة و ليسا دليلا- على التشريع و لا- يمكن إثباته بهما كما لا يخفى، هذا ما قيل فى المقام، و الانصاف جواز إعطاء القيمة مطلقا كما ذهب اليه الشيخ و أكثر المتأخرين، و ذلك لضعف ما استدل به لقول المفيد (قده) أما أولا فلأنه أخص من المدعى و ذلك لان لازم الإشاعة إعطاء الزكاة و لو لم تكن الفريضة فى عين النصاب

بان تنسب فى نصاب الأول من الإبل مثلا- مالية الشاة إلى مجموع الخمس من الإبل فى النصاب الأول منه و يكون المستحق شريكا على القول بالإشاعة مع المالك فى مجموع الإبل الخمس بتلك النسبة أى يكون بقدر مالية الشاة منه للمستحق و الباقى للمالك، و مقتضى الدليل المذكور عدم جواز تبديل حقه بالقيمة إلا بالمعاوضة المتوقفة على رضاء المستحق لسبب خاص، مع ان المفيد (قده) لا يقول به، و ثانيا ان تمامية هذا الدليل متوقفة على القول بكون تعلق الزكاة بالعين على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين و هو ممنوع، بل الحق كما مر مرارا انه على نحو الحق لا- الملك بمعنى ان المستحق لا يملك من العين شيئا و انما

العين متعلق حقه و مخرجه نظير تعلق حق المرتهن بعين المرهونة، أو المجنى عليه برقبة العبد الجانى على ما يأتى تفصيله فحينئذ لا يجب الإخراج من العين بل يجوز دفع القيمة أيضا، و ثالثا ان قوله عليه السّلام أيما يتيسر فى جواب قول السائل الا ان يخرج من كل شىء ما فيه يفيد العموم فيشمل المذكور فى السؤال من الحنطة و الشعير و الذهب و غيره من الانعام و التمر و الزبيب و الدراهم، و احتمال كون المراد من عموم كل شىء ما فيه هو كل شىء مما ذكر فى السؤال بعيد فى الغاية مع إمكان دعوى القطع بعدم اختصاص الحكم بما ذكر فى السؤال بل لو جاز فيه القيمة لجاز فى غيره، و لعل اختصاص المذكور فى السؤال به لكونه محلا لابتلاء السائل، و لذا أورد سئواله منه فعمم عليه السّلام فى جوابه عنه بقوله الا ان يخرج من كل شىء ما فيه مع انه لو قصر على مورد السؤال لكان اللازم الاقتصار على الحنطة و الشعير دون سائر الغلات إذا لخبر الوارد فى الغلات منحصر بالصحيح المذكور المقتصر فيه فى الغلات بهما مع ان القائل بجواز إخراج القيمة فى الحنطة و الشعير لا يخصص الجواز بهما بل يقول به فيهما، و فى التمر و الزبيب أيضا فلو أمكن التعدى عنهما إليهما ليتعدى من الغلات إلى الأنعام أيضا كل ذلك مضافا الى المروى عن قرب الاسناد، و فيه عيال المسلمين أعطيهم من الزكاة فاشترى لهم منها ثيابا أو طعاما، و ارى ان ذلك خير لهم فقال عليه السّلام: لا بأس فإنه بإطلاقه يشمل جميع الأعيان الزكوية من الانعام و غيره لا سيما مع استفادة العموم من قول السائل ان ذلك خير لهم المستفاد منه كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۰۵

العبرة فى جواز التبديل بالافيدية و انفعيته للمستحق من غير فرق بين أنواعها، و الى ما ورد فى آداب الساعى كخبر محمد بن خالد عن الصادق عليه السّلام و فيه فإذا أخرجها فليقويها فيمن يريد فإذا أقامت على ثمن فإن أرادها صاحبها فهو أحق بها و ان لم يردها فليبعها فإنه يدل على جواز أخذ القيمة منه ابتداء قبل أخذ العين منه إذ وجوب أخذها زكاة ثم بيعها منه و أخذ القيمة كأنه من العبث، و لعل النكتة فى تقويمها بعد إخراجها كونها قيميا لا يتعين قيمتها إلا بالإخراج بخلاف الغلات و النقدين مع ما فيه من التعبير بأحقية صاحب العين إذا أرادها إذا حقيته لا يتصور الا بكون الخيار فى إخراجها أو قيمتها معه، و الا فبعد إخراج العين و تعينها للزكوية يكون صاحبها و الأجنبى بالنسبة انها على شرع سواء كما لا يخفى، و يدل على جواز الإخراج من القيمة أيضا صحيح ابى الجماح و فيه قال قلت للصادق عليه السّلام رجل لم يزك إبله أو شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم يؤخذ زكاتها و يتبع بها البائع أو يؤدى زكاتها البائع، فإن أداء البائع زكاتها بعد البيع يتوقف على جواز الإخراج من غير النصاب، و لو لا جوازه لما جاز ذلك كما لا يخفى، و لم أر من يستدل بهذا الخبر على ما ذكر الا صاحب المدارك مع انه استدلال حسن كما لا يخفى، و بالجملة و بما ذكرنا و ما لم نذكره يمكن دعوى اشراف الفقيه على القطع بجواز إخراج القيمة فى الجميع و عدم تعيين إخراج العين فى شىء منها و لعل هذا هو الأقوى، و عليه الاعتماد و اليه المعول.

(الأمر السابع) بناء على جواز إخراج القيمة كما هو الأقوى هل الواجب الإخراج بالنقدين أو يجوز الإخراج و لو بالعروض ظاهر جماعة هو الميل إلى الأول، و ذلك لانصراف القيمة إلى النقدين، و لخبر سعيد بن عمرو عن الصادق عليه السّلام قال قلب يشترى الرجل من الزكاة الثياب و السويق و الدقيق و البطيخ و العنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امره اللّه تعالى و المحكى عن الأكثر تصريحا و تلويحا هو الأخير، بل ادعى عليه الإجماع فى المحكى عن الخلاف، و يدل عليه خبر المتقدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۰۶

فى الأمر السابق المروى عن قرب الاسناد بناء على ان يكون إعطاء الثياب و الطعام إياهم من باب الزكاة فيكون المالك يشترى و الطعام لنفسه ثم يعطيهم من باب الزكاة لا انه يشترى عنهم بحيث يكون الاشتراء للمستحقين فيقبل المالك عنهم ثم يعطيهم ما صار ما لهم بالاشتراء لبعد ذلك من جهة عدم وكالة المالك عنهم و لا ولايته فى ذلك، و لا تخصص الثمن الذى يشترى به

للزكوية قبل قبض المستحق أو وليه من الامام عليه السّلام أو الساعى حتى يقع الاشتراء به عنهم، و هذا اعنى القول بجواز القيمة و لو من غير النقدين هو الأقوى لموافقته مع المشهور مع ما تقدم منا من الضابط فى العمل بالخبر كما مر مرارا، فيكون المناط فى الحجية فى خبر قرب الاسناد ان صح استناد المشهور إليه فى ذهابهم الى جواز إعطاء القيمة و لو من غير النقدين مع إمكان منع دعوى انصراف القيمة المذكورة فى صحيح على بن جعفر، و صحيح البرقى إلى النقدين أولا و كونه انصرافا ناشيا عن غلبة الوجود لا من ناحية التشكيك فى المفهوم ثانيا و ما يضر بالتمسك بالإطلاق هو الأخير ثم لو سلم الانصراف فغاية ما يمكن ان يقال هو الاختصاص بنقد الغالب و لو كان من غير النقدين، و اما الاختصاص بالنقدين فلا وجه له أصلا ثم لا فرق فى الإخراج من غير النقدين بين ان يكون المخرج عينا أو منفعة كسكنى دار و نحوه و المنع عن إخراج الثانى لكون المنفعة تحصل تدريجا كما احتمله الشهيد (قده) فى البيان و مال إليه فى المدارك بعيد لعدم مانعية التدريج فى التحصيل عن ذلك بعد إمكان قبض المنفعة بقبض العين كما لا إشكال فى احتساب المال الإجارة عن الزكاة فيما إذا أجر المعطى نفسه أو عقاره الى المستحق ثم احتسب مال الإجارة عنها، و كون الإجارة فى معرض الفسخ لا يمنع عن ذلك كما لا يخفى.

(الأمر الثامن) ما أشار إليه المصنف (قده) فى

[مسألة ۶ بأن المدار فى القيمة على وقت الأداء]

مسألة ۶ بأن المدار فى القيمة على وقت الأداء سواء كانت العين موجودة أو تالفة لا وقت الوجوب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۴۰۷

و هذا فيما إذا لم يقوم المالك الزكاة على نفسه مما لا اشكال فيه حيث انه وقت الانتقال إليها، و لو قومها و ضمن القيمة ثم زاد السوق أو انخفض قبل الإخراج فعن التذكرة ان الوجه وجوب ما ضمنه خاصة دون الزائد و الناقص و ان كان قد فرط بالتأخير حتى انخفض أو ارتفع، و قال فى المدارك بعد نقل كلامه و فى تعيين القيمة بمجرد التقويم نظر، و استجود فى مفتاح الكرامة مختار العلامة (قده) قال الظاهر ان الانتقال إلى القيمة فى صورة التقويم من حين التقويم و الضمان، فما ذكره فى التذكرة اسد و أجود انتهى. و لا يخفى انه (قده) لم يذكر فى مقابل نظر المدارك وجها إلا بإعادة الدعوى، و الحق هو ما ذكره فى المدارك، و ذلك لان الظاهر فى جواز إعطاء القيمة هو تبديل ما للمستحق من الزكاة بالقيمة، و معاوضته بها، و لا دليل على ولاية المالك فى ذلك قبل الإخراج، و مع الشك فى ذلك فالأصل أى الاستصحاب يقتضى عدمه لا سيما مع وجود المستحق حين التقويم، و تفريط المالك فى الإخراج قال المحقق القمى (قده) فى غنائمه بعد نقل ما فى المدارك وجه النظر الذى تنظر فيه صاحب المدارك ما لفظه و لعل نظره الى ان الزكاة و ان كانت متعلقة بالعين لكن الشارع رخص المالك فى التصرف فى حق الفقير و إعطاء بدله أو قيمته، و فى صورة اختيار القيمة يكون هذا مبايعة، و التولية من الطرفين مع المالك فتقويمه بمنزلة بيعه من نفسه، و ليس فى نفسه الا ما قومه على نفسه انتهى، و هو كما ترى لان الدليل على ترخيص الشارع المالك فى إعطاء القيمة لا يدل على ترخيصه فى تقويمه و تضمنه القيمة قبل الإخراج حتى لا يكون فى ذمته الا ما قومه على نفسه، لان الكلام بعد فى صحة هذا التقويم و نفوذه فى تبديل ما على العين من الزكاة بذمته من القيمة، فالأقوى هو اعتبار قيمة وقب الإخراج و عدم صحة التقويم قبله، فلو انخفض السوق يكون حاله كحال الغاصب إذا كان التأخير بتفريطه، و الظاهر كما فى الجواهر عدم ضمانه تفاوت السوق ما لم يكن لتفاوت العين، و لو ارتفع تجب قيمة وقت الإخراج قطعا.

(الأمر التاسع) ذكر أكثر القائلين بجواز إخراج القيمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۴۰۸

ان الإخراج من العين أفضل و هو فى خصوص الانعام كذلك خروجا عن مخالفة من أوجب إخراج العين فيها، و اما فيما عداها من الغلات و النقدين و استدل له فى الرياض بخبر سعيد بن عمرو المذكور فى الأمر السابع قال (قده) و فى قوله كما أمر اللّه إشعار بأن الزكاة المسئول عن جواز إخراج قيمتها انما هو الدراهم، و الا فليس المأمور به من اللّه سبحانه فى كل جنس الا ما يجانسه لا الدراهم مطلقا، و عليه فقوله عليه السّلام لا يعطيهم الا الدراهم وارد على زكوتها، و يكون قوله عليه السّلام كما أمر اللّه تعالى مشعرا بل ظاهرا فى عموم المنع و ثبوته مطلقا، و ظاهره و ان أفاد المنع و الحرمة لكنه محمول على الكراهة جمعا بين الأدلة انتهى، فلم أر من تعرض دليلا على أفضلية الإخراج من العين فيه، و لعل فتوى الأصحاب بها مع التسامح فى دليل السنن يصير دليلا عليها، (الأمر العاشر) قال المصنف (قده)

ثم المدار على قيمة بلد الإخراج ان كانت العين تالفة و ان كانت موجودة فالظاهر ان المدار على قيمة البلد التى هى فيه.

كون المدار على قيمة بلد الإخراج إذا كانت العين تالفة من جهة استقرار الذمة بها من يوم التلف بالمالية الغير المتقدرة أعنى بها صرف مالية التالف غير ملحوظة بكونها مساوية لكذا و كذا من الدراهم و الدنانير بل يلاحظ صرف المالية فى مقابل ما لا مالية له أصلا كحبة من الحنطة، و يكون تقدرها بالأثمان، و انها فى مقابلة قدر معين من الأثمان فى يوم الإخراج، و مع اختلاف القيمة فى يوم الإخراج بحسب اختلاف البلاد يكون المدار على قيمة بلد الإخراج، و يحتمل ان يكون المدار على قيهة بلد التلف، و قربه بعض مشايخنا (قده) فى حاشيته على المتن فى هذا المقام، و لعل وجهه هو البناء على استقرار الذمة بالمالية المتقدرة من يوم التلف، فمالية

العين الزكوية لا صرفها بل المتقدرة منها بما تسوى كذا و كذا من الأثمان تستقر فى الذمة، و مع اختلاف البلاد قيمة فى يوم التلف يكون المدار على قيمة بلد التلف، و مع استقرار الذمة بالقيمة المتقدرة يوم التلف و بلده يتعين قيمة بلد التلف، لكن قيمة يوم التلف لا يوم الإخراج، و الحاصل انه ان كان التلف موجبا لاستقرار الذمة بالمالية الغير المتقدرة يجب قيمة يوم الأداء و بلد الإخراج، و ان كان موجبا لاستقرارها بالمالية التقدرة يجب قيمة يوم التلف و بلده، و كيف ما كان فالجمع بين قيمة يوم الإخراج و بلد التلف مما لا وجه له، و لذا تأمل بعض مشايخنا (قده) فى كون المدار على قيمة يوم الإخراج فى صورة تلف العين، و لعل وجه تأمله (قده) ما ذكرناه من انه إذا كان التلف موجبا لاستقرار الذمة بالمالية المتقدرة بالأثمان يكون اللازم أداء قيمة يوم التلف و بلده، هذا كله فيما إذا كانت العين تالفة، و ان كانت موجودة فهل المدار على قيمة بلد العين أو بلد الإخراج أو أعلى القيم منها وجوه: من كون المالك فى بلد المال مخيرا فى مرحلة الامتثال بين إخراج العين أو إخراج قيمتها التى تكون لها فى البلد الذى هى فيه و الأصل بقائه على ما كان عند غيبته عن بلد العين، و: من ان القدر المتيقن مما ثبت على المالك هو إخراج العين أو القيمة على نحو الإهمال بمعنى انه فى بلد العين مكلف بإخراج قيمة العين لا انه مكلف بإخراج قيمة البلد التى هى فيه بحيث كان المكلف به هو إخراج القيمة المقيدة بكونها قيمة بلد العين، بل فى بلد العين مكلف بإخراج القيمة مرسلة عن التقيد بكونها قيمة البلد و ان لم تكن مطلقة أيضا بأن تكون أى قيمة كانت، و لذا عبرنا عنه بالإهمال، و إذا كانت قيمة بلد الإخراج أقل من قيمة بلد العين تصير القيمة مرددة بين الأقل و الأكثر، و لما كان المتعين منه الأقل يرجع الى البراءة بالنسبة إلى الأكثر، فيجوز الاكتفاء بقيمة بلد الإخراج إذا كانت أقل، و من رعاية الاحتياط بإخراج أعلى القيم من بلد العين أو بلد الإخراج أقواها الأول، و ذلك لان القيمة التى تكون مكلفا بإخراجها فى بلد العين و ان لم تؤخذ مقيدة بخصوص بلد العين الا ان إطلاقها ينصرف إليها، كما ان النقد المذكور فى البيع و نحوه و ان لم يؤخذ مقيدا بنقد الغالب أو البلد الا ان إطلاقه فى

مثل بعتک هذا بدرهم ینصرف الی النقد الغالب فی البلد، و علیه فیجوز الاکتفاء بقیمة بلد العین و لو کانت أقل من قیمة بلد الإخراج. و یمکن الخدشة فی ذلک بان التکلیف بإخراج القیمة لما کان فی مرحلة الامتثال بمعنی ان المکلف به أولا هو إخراج العین الا ان الشارع وسع علی المکلف فی إخراجه عن عهدة هذا التکلیف بالاکتفاء بإخراج القیمة فإخراج القیمة لیس بواجب فی مرحلة ثبوت التکلیف و انما هو مجز عنه فی مرحلة الإسقاط، و لازم ذلک انه مع وجود العین یکون المکلف به هو إخراجها تعیینا و لو کان المکلف فی غیر بلدها، و إذا أراد امتثال التکلیف فی غیر بلد العین بإخراج القیمة یکون المعتبر حینئذ قیمة بلد الإخراج لا قیمة بلد المال، إذ قیمة بلد المال لم تتعلق بالذمة قط حتی یستصحب بقائها عند الشک فیه فی بلد الإخراج، بل القدر الثابت هو جواز إخراج القیمة فی بلد الإخراج، و هذه القیمة التی هی موضوع جواز الإخراج فی بلد الإخراج و ان لم تؤخذ مقیدة ببلد الإخراج الا ان اطاقها ینصرف الیه، و هذا بخلاف ما إذا کانت العین تالفة حیث انه بعد التلف یتعلق الذمة بإخراج القیمة فإن کان الثابت فی الذمة حینئذ هو المالیة المتقدرة بالأثمان یتعین علیه قیمة بلد التلف، و ان کان الثابت فیها هو المالیة الغیر المتقدرة یکون المتعین قیمة بلد الإخراج، و علی ذلک فالمتعین حینئذ هو قیمة بلد الإخراج، و کیف ما کان فالاحتیاط بإخراج أعلی القیم حسن لا ینبغی ترکه.

[مسألة ۷ إذا کان جمیع النصاب فی الغنم من الذکور]

مسألة ۷ إذا کان جمیع النصاب فی الغنم من الذکور یجوز دفع الأنثی و بالعکس کما انه إذا کان الجمیع من المعز یجوز ان یدفع من الضأن و بالعکس، و ان اختلفت فی القیمة، و کذا مع الاختلاف یجوز الدفع من ای الصنفین شاء کما ان فی البقر یجوز ان یدفع الجاموس عن البقر و بالعکس، و کذا فی الإبل یجوز دفع البخاتی عن العراب و بالعکس تساوت فی القیمة أو اختلفت.
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۴۱۱
فی هذه المسألة أمور (الأول): إذا کان جمیع نصاب الغنم من الذکور یجوز دفع الأنثی و بالعکس من غیر فرق بین الذکور حیث ما یدفع عن الإناث ان تکون متساویة القیمة معها أم لا علی ما هو المعروف بین الأصحاب، خلافا للمحکی عن الخلاف من لزوم إخراج الأنثی إذا کان النصاب أنثی، و التخییر فی إخراج الذکور و الأنثی إذا کان النصاب ذکورا، قال (قده) فی محکی خلافه من کان عنده أربعون شاة أنثی أخذ منه أنثی و فی الذکور یتخیر انتهی، و کذا فی المحکی عن جامع المقاصد أیضا حیث خص التخییر فی الذکران أو فی شاة الإبل لا مطلقا، و عن المختلف التفصیل بین ما إذا تساوت القیمة فجوز دفع الذکور عن الأنثی و بین ما إذا تفاوت فمنع عنه، و الأقوی ما علیه الأصحاب لصدق اسم الشاة الواجب إخراجها فی نصاب الغنم علی الذکر و الأنثی، فیتحقق بإخراجها الامتثال، و کون الفریضة متعلقة بالعین حتی علی وجه الإشاعة و الشرکة غیر مناف مع تحقق الامتثال بإخراج ما یصدق علیه اسم الفریضة و ان لم یکن من عین النصاب، لما عرفت من ان المراد بتعلق الفریضة بالعین علی نحو الإشاعة هو اشتراک المستحق مع المالک فی النصاب علی نحو یکون للمستحق من أربعین شاة مثلا بالنسبة إلی مجموع الأربعین نسبة الشاة الواحدة الیه، فیقدر الشاة الواحدة منه للمستحق و الباقی للمالک، و ان شئت فعبر بناء علی نحو الإشاعة بأن جزء من کل شاة من أربعین شاة للمستحق و تسعة و ثلاثون جزء منه للمالک، و معلوم ان الاشتراک بهذا النحو لا ینافی إخراج الفریضة من غیر النصاب بعد کون المخرج مما یصدق علیه اسم الفریضة و قد تقدم مزید التوضیح فی ذلک فی مسألة جواز إخراج الفریضة من غیر النصاب فراجع، و بما ذکرنا یظهر فساد ما استدل به للمختلف من تعلق الزکاة بالعین فلا بد من دفعها منها أو من غیرها مع اعتبار القیمة، و ذلک لان دفعها من غیرها مع صدق اسم الفریضة لیس باعتبار کونه بدلا عنها حتی یعتبر تساویه معه فی القیمة، بل انما هو باعتبار کونه نفس الفریضة لأن الشاة الموضوع للإخراج تتناوله فحینئذ لا یلزم اعتبار تساویه معها فی القیمة، و کذا ما

استدل للخلاف و جامع المقاصد من اقتضاء الشركة تساوى الفريضة مع النصاب إذ الشركة بالمعنى المتقدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۱۲

لاـ تقتضيه مع ما فى أصل الشركة كما عرفت مرارا، مع انه لو تم يكون أخص من المدعى لان الشركة لو اقتضت ذلك كان اللازم إخراج الفريضة من نفس النصاب إذا كانت ذكورا فلا وجه للتفصيل بين الإناث و الذكور باعتبار إخراج الأنثى فى الأول و التخيير فى الثانى مستندا إلى قاعدة الشركة كما لا يخفى.

(الأمر الثانى) إذا كان جميع النصاب فى الغنم من المعز يجوز ان يدفع من الضأن و بالعكس، سواء تساوت فى القيمة أو تفاوتت على ما هو المعروف بين الأصحاب، لصدق اسم الشاة عليهما فيكون كل واحدة منهما مما يتناول عليها اسم الفريضة، و إذا لم يتعين على المالك إخراج الفريضة من عين النصاب بل كان له الخيار فى إخراجها من غيره و كان النصاب كله معزا يجوز له إخراج الضأن من غيره، أو كان ضأنا يجوز له إخراج المعز من غيره.

(الأمر الثالث) إذا كان النصاب مركبا من صنفين من كل نوع من الأنواع الثلاثة من الأنعام كأربعين من الغنم التى عشرون منها ضأن و عشرون منها معز، أو أربعين من البقر التى بعضها جاموس و بعضها بقر، و كنصاب من الإبل الذى بعضه بخاتى و بعضه عراب فقد وقع الخلاف فى انه هل للمالك الخيار فى الإخراج من اى الصنفين أو يناط بتفاوت القيمة فى الصنفين، و مع التفاوت يجب التقسيط، و مع التساوى يتخير فى إخراج أيهما شاء، أو انه يجب فى كل صنف نصف الفرض قيل الأشهر هو الثانى، و لعل منشأ الاستناد إلى الشهرة هو إطلاق ذكر التقسيط فى غير واحد من كتب الأصحاب، لكنه أشير فى بعضها الى التقييد بما إذا تفاوت القيمة، و حينئذ يكون الأشهر هو الثالث، و كيف ما كان فالأقوى هو الأول و ذلك لصدق اسم الفريضة على كل واحد من الصنفين، و لا يضره تفاوتهما فى القيمة، و لعل منشأ القول بالتقسيط مطلقا أو مع تفاوت القيمة هو قاعدة الشركة، و فيه ما عرفت مرارا من ان الحق عدم الشركة أولا، و عدم اقتضاء الشركة للتقسيط ثانيا لما ذكرنا من طريق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۱۳

الشركة على القول بها، و اما القول الرابع أعنى الأخذ من كل صنف نصف الفرض فقد احتمله الشهيد (قده) فى زكاة البقر، و قال ما حاصله يحتمل ان يجب فى كل صنف نصف تبيع مثلا أو قيمته، فإذا كان ثلاثون خمسة عشر منها من الجاموس، و خمسة عشر منها من البقر يجب نصف تبيع من الجاموس، و نصف تبيع من البقر، ثم رده بأنه مستلزم للتنقيص، ثم قال نعم لو لم تؤد إلى التنقيص كان حسنا كما لو كان عنده من كل نوع نصاب انتهى. و فيه انه مع فرض صدق اسم الفريضة على كل واحد من الصنفين يتعين تخيير المالك فى إخراج كل واحد منهما، و لا ينتهى الأمر إلى الأخذ بقسط كل صنف حتى يورد عليه باستلزامه التنقيص، و يحكم بحسنه فيما لا يستلزمه، و بالجملة فالأقوى هو القول بالتخيير فى جميع الصور.

[مسألة ۸ لا فرق بين الصحيح و المريض و المعيب و الشاب و الهرم فى الدخول فى النصاب و العد منه]

مسألة ۸ لاـ فرق بين الصحيح و المريض و المعيب و الشاب و الهرم فى الدخول فى النصاب و العد منه لكن إذا كانت كلها صحاحا لا يجوز دفع المريض، و كذا لو كانت كلها سليمة لا يجوز دفع المعيب، و لو كانت كل منها شابا لا يجوز دفع الهرم بل مع الاختلاف أيضا الأحوط إخراج الصحيح من غير ملاحظة التقسيط، نعم لو كانت كلها مراضا أو معيبة أو هرمة يجوز الإخراج منها.

فى هذه المسألة أيضا أمور (الأول) لا فرق فى العد من النصاب فى الأنعام الثلاث بين الصحيح و المريض و المعيب و الشاب و الهرم بلا خلاف بين أهل العلم فى شىء من ذلك، لإطلاق الاسم، و لتناوله الجميع، نعم قد يقع الخلاف فى شىء أخر و هو عد

الأكولـة و فحل الضـراب من النصاب، فعن المحقق فى النافع، و الشـهيد فى اللمعـة و عن الروضة و الحدائق عدم عد الأكولة اى السمينة المعدة للأكل و فحل الضراب، فلو كانت له أربعين شاة إحداهن أكولة أو فحل الضراب لم تجب الزكاة، و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۱۴

استدل لهم بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السّلام، انه قال ليس فى الأكيلة و لا فى الربى التى تربى اثنين و لاـ شـاة لبن و لاـ فحـل الغنم صدقـة. و عن بيـان الشـهيد (قـده) اختصاص عـدم العـد بالفحل خاصـة الا ان يكون كلها فحولا أو يعظمها، و عن ابى الصلاح عدم عده أيضا مطلقا، و استظهره فى محكى مجمع البرهان، و ذهب الأكثرون إلى وجوب عدهما من النصاب للإطلاقات و العمومات، و صحيحة محمد بن قيس يعد صغيرها و كبيرها، و لا يخفى ان ما ذهب إليه الأكثرون أقوى و أحوط، للإطلاقات و العمومات، و ان منع التمسك له بالصحيحة أى صحيحة محمد بن قيس التى ذكر فيها عد الصغير و الكبير حيث ان للسخال حول بانفرادها كما سيأتى، و اما التمسك للقول الأخر بصحيح ابن الحجاج ففيه أولا انه متضمن لما لا يقول به احـد من الأصـحاب و هو عدم عد شاة اللبن و الربى من النصاب، و ثانيا انه ليس بصالح لتقييد المطلقات و تخصـيص العمومات لعـدم صـراحته فى المطلوب لاحتمال ان يكون المراد بنفى الصدقـة فيها عـدم أخـذها فى الصدقـة لا عدم تعلق الزكاة بها، و فى المـدارك ربمـا تعين المصير الى هـذا الحمـل لاتفـاق الأصـحاب على عـد شـاة اللبن و الربى، و ثالثا انه معرض عنه فلا يصـلح للاستناد اليه، و اما اختصاص عدم العد بالفحل كما عن ابى الصلاح و بيان الشهيد فلم يظهر له وجه.

(الأمر الثانى) إذا كان النصاب كلها صحاحا أو سالما أو شابا لا يجوز دفع المعيب أو المريض أو الهرم عنها بلا خلاف فى ذلك كما ادعاه بعضـهم، بل قيل انه إجماعى لصـحيح محمـد بن قيس و لا يؤخـذ هرمـة و لا ذات عوار الا ان يشاء المصـدق، و عدم دلالته على تمام المدعى لعدم تضـمنه للمريضة غير قادح لا تمام الحكم فيها بعدم القول بالفصل، مع إمكان اندراج المريضة فى ذات العوار، لان العوار بالحركات الثلاث هو مطلق العيب، و اشـتماله على جواز أخـذ المعيبـة و الهرمـة إذا شاء المصدق اعنى به الساعى و آخـذ الصدقة مع انه لا قائل به أيضا غير مضـر لإمكان حمله على قبول المصدق بالقيمة إذا كان فيه مصـلحة الفقراء أو على ما إذا تمكن من بيعه بقيمة الصحيح أو على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۱۵

مـا إذا كان قبوله من سـهم نفسه، فما عن ظاهر المقنع و المفاتيـح من الفتوى بجواز أخـذ ذات العوار و الهرمـة إذا شاء المصـدق مردود، و احتمال ان يكون للمصدق هذا الاختيار شـرعا غير مسموع، بعد كونه مخالفا لقاعدة اعتبار المصلحة فى الولى أولا أقل من لزوم عـدم المفسـدة فى فعله فلا بـد من إثباته بدليل قوى لقيام القواعد الشـرعية القطعية لا بالصـحيح المذكور الذى لا يتأبى عن الحمل الى ما حملناه، فلا يصـلح تخصيصها، و استدل على المدعى أيضا بقوله تعالى وَ لٰا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ، و أورد عليه بان الثابت منه أعم من المـدعى، و ينـدفع بإمكان خروج ما خرج منه بالإجماع مع إمكان دعوى انحصار الخباثـة فى الثلاثة أى المريض و المعيب و الهرم فتأمل، هـذا كله إذا لم تكن الفريضـة من النصاب منحصـرا بإحـدى الثلاثـة كما فرضـناه من كون النصـاب جميعـا صـحيحا أو سالما أو شابا و لو كان السن الواجب فى الفريضـة منحصـرا بالمريضـة أو بـذات العوار كما إذا كان النصـاب من الإبـل ست و عشـرون و كـان فيه بنت مخاض واحـدة و هى مريضـة أو ذات عـوار، أو كـانت أربعين غنمـا مثلاـ و اشـتملت على جـذع من الضأن أو ثنى من المعز و هى مريضـة أو ذات عوار فهل يجوز أخـذ الفريضة التى فى النصاب حينئذ، أو يجب أخذها عن غيره، أو القيمة احتمالان ظاهر الأصحاب هو الأخير، لا طلاق النهى عن أخذهما و لو مع الانحصار.

(الأمر الثالث) إذا كان النصاب مختلطا من الصـحيح و المعيب أو السـليم و المريض أو الشاب و الهرم فهل يتعين أخـذ الأول من كل منها اى الصـحيح عند الاختلاط مع المعيب، و السليم عند الاختلاط مع المريض، و الشاب عند الاختلاط مع الهرم، أو يجوز

التقسيط، أو يتخير المالك فى إعطاء أيهما شاء وجوه: من إطلاق النهى عن إخراج المريضة و الهرمة فى صحيح محمد بن قيس المذكور فيشمل ما إذا كان النصاب كله من الصحاح و الشاب و ما كان مختلطا من الصحيح و المعيب و الشاب و الهرم فيلحق المختلط من السليم و المريض إليهما بعدم القول بالفصل. و: من ان قاعدة الشركة تقتضى التقسيط، فإذا كانت أربعين غنما مثلا عشرون منها سليمة و عشرون مريضة تكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۱۶

الفريضة منها شاة واحدة، فعلى الإشاعة يكون جزء من أربعين جزء من كل شاة للمستحق، فيصير سهم المستحق من عشرين السليمة عشرون جزء و من المريضة كذلك، و طريق التقسيط بأحد نحوين أحدهما ان يقوم كل واحدة من الصحيحة و المريضة فيجمع بينهما ثم يؤتى بشاة سليمة قيمتها نصف مجموع القيمتين، فإذا كانت السليمة عشرون و المريضة عشر يخرج شاة سليمة قيمتها خمسة عشر نصف الثلاثين التى قيمة مجموع الصحيحة و المريضة، و ثانيهما ان يقوم مجموع الأربعين من السليمة و المريضة فيخرج شاة سليمة قيمتها ربع العشر من قيمة المجموع، قال فى المسالك و هذا الطريق أسهل من الأول، و إذا كانت بنت لبون صحيحة فى ستة و ثلاثين مرضى يخرج بنت لبون صحيحة قيمتها جزء من ستة و ثلاثين جزء من صحيحة و خمسة و ثلاثين جزء من مريضة، لأن القدر المخرج حينئذ جزء من ستة و ثلاثين جزء من كل إبل من النصاب، و إذا كانت واحدة منها سليمة و الباقى مريضة يكون جزء من ستة و ثلاثين جزء من السليمة و خمسة و ثلاثين جزء من المريضة للمستحق فيخرج بنت لبون حينئذ قيمتها تعادل قيمة جزء من ستة و ثلاثين جزء من السليمة و خمسة و ثلاثين جزء من المريضة، اما إخراج بنت اللبون فلأنها فريضة هذا النصاب أعنى ستة و ثلاثين من النصاب، اما كون قيمتها متقدرا بالقدر المذكور فلان لهم الزكاة من النصاب يصير كذلك. و: من إطلاق قوله عليه السّلام فى كل أربعين شاة شاة و فى ستة و عشرين من الإبل بنت مخاض و فى ستة و ثلاثين منها بنت لبون فإن إطلاقه يشمل ما إذا كان النصاب مشتملة على السليمة و المريضة، فإذا كانت الفريضة فى النصاب متعددا و كانت صحيحة و سليمة بأن كانت فى ستة و ثلاثين من الإبل بنتى لبون إحداهما سليمة و الأخرى مريضة يجتزى بإخراج كل واحدة منهما من السليمة و المريضة فينتج حينئذ تخيير المالك فى إخراج أيهما يريد، لكن الوجه الأخير أعنى تخيير المالك بين إخراج السليمة و المريضة كأنه لم يذهب إليه أحد، و فى الجواهر يمكن تحصيل الإجماع على خلافه فيدور الأمر بين احد الوجهين الأولين، و ذهب صاحب المدارك إلى الأول حيث قال متى كان فى النصاب صحيحة لم تجز المريضة لإطلاق النهى عن إخراجها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۱۷

بل يتعين إخراج الصحيح، قال فى الجواهر الا انى لم أجده لغيره، نعم لعله ظاهر الرياض انتهى. و المعروف بين الأصحاب هو الأخير أى من الأولين و هو الأقوى لأنه مقتضى الشركة كما ذكرناه مع كون إخراج السليمة بالخصوص إضرارا على المالك، و إخراج المريضة ضرر على المستحق، و التقسيط المذكور جمع بين الحقين.

(الأمر الرابع) لو كانت كلها مراضا أو معيبة أو هرمة يجوز الإخراج منها بلا خلاف فى ذلك، و نسبه فى المدارك الى العلماء، و قد نص فى الحدائق بالإجماع عليه للأصل أى أصالة البراءة عن وجوب الأزيد من المريضة، و مقتضى تعلق الزكاة بالعين خصوصا على وجه الشركة و هذا ظاهر.

[الشرط الثانى السؤم]

الشرط الثانى السؤم

و هو لغة الرعى، و الحكم مجمع عليه كما نقله غير واحد، و يدل عليه من الاخبار قول الصادقين عليهما السلام فى صحيحة الفضلاء و ليس على العوامل من الإبل و البقر شىء انما الصدقات على السائمة الراعية، و الظاهر ان وصف السائمة بالراعية توضيحى، لأن السوم لغة هو الرعى، و عن الجوهرى يقال سامت الماشية تسوم سوما اى رعت فهى سائمة انتهى. و فى الغنائم و لعلها اى الراعية فى الصحيح كناية عن كونها مرسلة، فيكون احترازا عن العوامل السائمة انتهى، أقول و يؤيده ما فى الصحيح الأخر عنهما عليهما السلام أيضا فى حديث زكاة البقر ليس على العوامل السائمة شىء إنما الصدقة على السائمة الراعية حيث ان نفى الزكاة عن العوامل السائمة و إثباتها فى مقابله على السائمة الراعية ربما يدل على ارادة ما يقابل العوامل من الراعية و هو المرسلة، و يدل على اعتبار السوم فى خصوص الغنم موثق زرارة عن الباقر عليه السّلام قال عليه السّلام فى عداد الأشياء التسع التى فيها الزكاة لا فى غيرها، و الغنم السائمة و هى الراعية (الحديث)، و لا بد ان يكون السوم

طول الحول

بلا خلاف فيه، و يدل عليه صحيح زرارة عن الصادق عليه السّلام و فيه هل على الفرس تكون للرجل يركبها و البقر شىء فقال عليه السّلام لا ليس على ما يعلف شىء إنما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۱۸

الصدقة على المسائمة المرسلة فى مرجبها عامها الذى يقتنيها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شىء، و هذا اعنى اشتراط السوم فى طول الحول فى الجملة مما لا إشكال إنما الكلام فى أمورالأول فى تحقيق السوم الذى يترتب عليه وجوب الزكاة، و العلف الذى ينقطع به السوم فى أثناء الحول، فإنه اختلف فيه على أقوال، و المشهور كما نسب إليه إرجاع ذلك الى العرف، و انه يدور مدار صدق اسم السوم عرفا فكلما صدق عليه اسم السائمة تجب فيه الزكاة، و ما يصلح سلب السائمة عنه فلا زكاة فيه، و ما يشك فى صدق الاسم عليه يرجع الى البراءة، و عن الخلاف و المبسوط انه يراعى الأغلب عند اجتماع السوم و العلف، و مع التساوى فالمحكى عن المبسوط على الأقوى عدم وجوب الزكاة فيه و ان كان الإخراج أحوط، و عن ابن إدريس و المحقق فى المعتبر اعتبار السوم طول الحول و لا يراعى الأغلب، لكن المحقق فى المعتبر ذهب الى زواله بالعلف اليسير، و عن نهاية الشيخ زواله بعلف اليوم، و صرح بعدم قدح اللحظة، و تردد فى الدروس بزواله بعلف اليوم فى السنة بل و فى الشهر، و استقرب بقائه و المتفق عليه من هذه الأقوال هو عدم القدح فى تحقق السوم بعلف اللحظة فى السنة، كقدح أغلبية العلف على السوم عند اجتماعهما فى السنة، و ما بين هذين الطرفين هو محل الخلاف، و الأقوى اعتباره فى طول الحول بحيث يضر به علف اليوم فى السنة، و ذلك لان الظاهر من صدق المشتق إذا وقت بوقت هو اعتبار تلبس الذات بمبدئه فى جميع انات ذاك الوقت و إذا قيل زيد شارب أو قائم تمام الليل يكون الظاهر منه تلبس زيد بالشرب أو القيام من أول الليل إلى أخره، و ذلك فيما إذا كان الغرض تلبسه بنفس المبدء لا بملكته، و كذا الظاهر من قوله عليه السّلام: السائمة المرسلة فى مرجها عامها هو كون السوم فى جميع العام فلو تخلف عنه و لو يوما أو بعض يوم لم يصدق السائمة فى تمام العام، نعم لا يضر اللحظة لعدم صدق التعليف على العلف باللحظة حتى يضر بصدق السوم فى تمام العام، و لا شىء فى البين يوجب رفع اليد عما ذكرنا الا التسامح العرفى و هو لا يصلح للاستناد إليه، لأن العرف انما يكون فى تشخيص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۱۹

مفهوم اللفظ فيما إذا تخالف بينه و بين اللغة و يكون هو المتبع عند التخالف، و اما فى تطبيق المفهوم على المصداق فلا عبرة به، و لا دليل على اعتباره فيما يتسامح، فالعرف متبع فى تشخيص مفهوم المن و الكثرة، و اما فى إطلاقه لفظ المن الذى مفهومه

عنده هو أربعة أمداد مثلا على الأقل منها بمثقال أو مثقالين فلا عبرة به أصلا، ففيما نحن فيه يكون العرف مناطا فى تعيين مفهوم السائمة عامها لا فى إطلاق هذا اللفظ بما له من المفهوم على ما كانت معلوفة فى يوم من العام أو الشهر مسامحة، فإذا كان اللفظ بما له من المفهوم العرفى موضوعا لحكم شرعى يسرى حكمه الى جميع مصاديقه واقعا، و لا يراعى فى إسراء حكمه الى ما يتسامح العرف فى تطبيقه و جريه على ما ليس بمصداق له أو سلب حكمه عما يتسامح العرف فى سلبه عنه، و مما ذكرنا ظهر انه لا تثبت الزكاة فى المعلوفة يوما من السنة فضلا عن المعلوفة يوما من كل شهر منها فضلا عما إذا كانت المعلوفة فى بعض الشهور منها، و لو غلب عليها السوم فى السنة بأن كانت معلوفة فى شهر و سائمة فى إحدى عشر شهر أمن السنة فضلا عما إذا تساوى السوم العلف فظهر صحة ما افاده المصنف (قده)

انه لو كانت معلوفة و لو فى بعض الحول لم تجب فيها و لو كان شهرا بل أسبوعا

كما ظهر الخلل فى قوله

نعم لا يقدح فى صدق كونها سائمة فى تمام الحول عرفا علفها يوما أو يومين

لما عرفت من عدم العبرة بالصدق العرفى المسامحى أصلا، لكن الاحتياط فيه و فى مثله مما إذا كان التعليف يسيرا موجبا لصدق السوم معه بالنظر العرفى المسامحى خروجا عن مخالفة من أوجب الزكاة فيه مما لا ينبغى تركه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۲۰

(الأمر الثانى)

لا فرق فى منع العلف عن وجوب الزكاة بين ان يكون بالاختيار، أو بالاضطرار لمنع مانع من السوم من ثلج أو مطر أو ظلم غاصب أو نحو ذلك، و لا بين ان يكون العلف من مال المالك أو غيره بإذنه أو لا بإذنه، فإنها تخرج بذلك كله عن السوم

خلافا للشهيد الثانى (قده) فإنه استشكل فيما لو علفها الغير من مال نفسه بغير اذن مالكه قال (قده) نظرا الى المعنى المقصود و الحكمة المقتضية لسقوط الزكاة معه و هى المؤنة على المالك الموجبة للتخصيص كما اقتضته فى الغلات عند سقيها بالدوالى انتهى، و لا يخفى ما فيه و ان سبقه العلامة فى التذكرة، و حكى عن الموجز، و احتمله فى البيان و ذلك لان العلة ليست منصوصة بل هى من المستنبطة التى لا حجة عندنا، و انما العبرة بصدق الاسم و عدمه و لا شبهة فى خروجها عن صدق اسم السائمة فى جميع تلك الصور، و قياس المقام بالغلات التى قامت النصوص فيها على ما ذكره باطل خارج عن الطريقة، و الخروج عن إطلاق النصوص المقيدة وجوب الزكاة بالسائمة الموجبة لسقوطها عن غير المسائمة من غير مقيد لا وجه له، فلا محيص الا بالالتزام بعدم الفرق فى تلك الصور فى سقوط الزكاة.

و كذا لا فرق بين ان يكون ذلك بإطعامها للعلف المجزور أو بإرسالها للترعى بنفسها فى الزرع المملوك.

أو اعتلفت من نفسها بما يخرج عن اسم السوم و لو لم يعلفها احد

نعم لا يخرج عن صدق السوم باستئجار المرعى أو بشرائه إذا لم يكن مزروعا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۲۱

خلافا للشهيدين و غيرهما و صاحب الرياض (قده) ففرقوا بين اشتراء المرعى و بين استيجار الأرض للرعى، فحكموا فى الأول بأنه علف فلا تجب معه الزكاة، و الأقوى ما فى المتن كما عليه جماعة منهم صاحب الجواهر لان الظاهر ان الرعى فى المرعى سوم من غير تفاوت بين كونه ملكا أم غير ملك، مع عدم الفرق بين الاشتراء و الاستيجار على تقدير ثبوت الفرق بين ملك المرعى و غيره و احتمال كون الثمن بإزاء المرعى دون الأجرة إذ هى فى مقابلة الأرض دون الكلاء حيث ان مفهوم الأجرة لا يتناوله مدفوع بان الثمن أيضا كذلك، مع ان المدار على صدق الاسم لا للغرامة و المؤنة و عدمهما أو ملك العلف و عدمه، و

منه يظهر صحة ما فى المتن حيث يقول
كما انها لا يخرج عنه بمصانعة الظالم على الرعى فى الأرض المباحة.
قال فى الجواهر و الظاهر عدم صدق الاسم فى الرعى من نبات الدار و البستان و ان احتمله فى كشف الأستاد خصوصا مع سعتها، و الأمر سهل بعد ما عرفت من ان المدار فى صدق الاسم انتهى.
(الأمر الثالث) اختلف فى مبدء حول السخال على ثلاثة أقوال، و المراد بالسخال هو أولاد الإبل و البقر و الغنم و ان كان أصل التسمية لغة مخصوصة بأولاد الغنم، فعن جملة من الأصحاب ان مبدء حول الأولاد بعد استغنائها عن أمهاتها بالرعى ليتحقق شرط السوم بالنسبة إليها، و المحكى عن الشيخ و جماعة بل فى المسالك انه المشهور ان حولها من حين النتاج لقول الباقر عليه السّلام فى خبر زرارة و ما كان من هذه الأصناف الثلاثة الإبل و البقر و الغنم فليس فيها شىء حتى يحول عليها الحول من حين النتاج، و قوله عليه السّلام فى الخبر الأخر و ليس فى صغار الإبل شىء حتى يحول عليه الحول من يوم ينتج، و فى خبر ثالث عن أحدهما و ما كان من هذه الأصناف فليس فيها شىء حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج، و فى رابع و هو المرسل المروى عن زرارة عن الباقر عليه السّلام أيضا ليس فى صغار الإبل و البقر و الغنم شىء إلا ما حال

عليه الحول عند الرجل و ليس فى أولادها شىء حتى يحول عليها الحول، و عن بيان الشهيد التفصيل بين ما كانت الأولاد من السائمة و تسقى من لبنها و ما كانت من المعلوفة، يكون مبدء الحول من حين النتاج فى الأول، و من حين الاستغناء عن الأمهات بالرعى فى الثانى، و قواه فى المدارك، و قال فى الحدائق و الظاهر انه جعله وجه جمع بين اخبار القولين لانه متى كان اللبن عن سائمة فكأنه يدخل تحت اخبار السوم، و ان كانت الأم معلوفة فكأنه يدخل تحت المعلوفة فلا يدخل فى السوم الا بعد الاستغناء بالرعى، و الأقوى ما ذكره الشهيد (قده)، و لكن لا لما استظهره فى الحدائق من كونه وجه جمع بين اخبار القولين بل لأن الأخبار الدالة على انه من حين النتاج لا يدل الا على ذلك، و توضيحه ان كلمة هذه فى قوله عليه السّلام و ما كان من هذه الأصناف فليس فيها شىء إلخ إشارة إلى الأصناف الثلاثة أعنى الإبل و البقر و الغنم التى حكموا فيها بوجوب الزكاة، فيصير الحاصل ان الكبار من الأصناف الثلاثة التى فيها الزكاة يكون حول صغارها من حين ولادتها فتدل على ان صغار السائمة من حين ولادتها بحكم كبارها، و لا دلالة لها على حكم نتاج المعلوفة أصلا، و هذا المعنى مع ظهوره من اللفظ و انسباقه منها بحسب العرف مناسب مع الاعتبار أيضا لأن سخال السائمة تعد عرفا من السائمة لا من المعلوفة لبعد صدق السوم على الام، و عدم صدقه على الولد كما انه من المستبعد جدا عدم وجوب الزكاة فى المعلوفة و وجوبها فى سخالها حال ارتضاعها منها، و هذا ليس بقياس حتى يقال بأنه محرم العمل، و ان دين اللّه لا يقاس بالعقول بل هو حكم عرفى ارتكازى يصحح به موضوع الحكم الشرعى و هو حكمه بأن ولد السائمة سائمة، و ولد المعلوفة معلوفة هذا و لو تنزلنا عن ذلك فلا أقل من دعوى عدم ظهور تلك الأخبار للإطلاق بحيث يشمل سخال السائمة و المعلوفة معا فيجب الأخذ بالمتيقن منها و هو سخال السائمة فيرجع فى سخال المعلوفة إلى إطلاق ما دل على اعتبار السوم، و لو شك فيه بتوهم ان ما دل على اشتراط السوم لا إطلاق له من هذه الجهة بدعوى انه مسوق فى بيان حكم ما من شانه السوم و العلف، و يكون مورده كلما يصلح ان تكون سائمة و معلوفة فشرط وجوب الزكاة فيها ان لا تكون معلوفة لا مطلقا و لو لم تكن

فيها شأنية السوم و السخال و لو لا يصلح ان تكون سائمة أو معلوفة لكان المرجع حينئذ هو الأصل العملى و هو البراءة عن وجوب الزكاة فى سخال المعلوفة مع اندفاع ذاك التوهم، فان قوله عليه السّلام فاما ما سوى ذلك فليس فيه شىء بعد قوله عليه

السّلام إنما الصدقة على السائمة المرسلة فى مرجها عامها الذى يقتنيها فيه الرجل يدل على نفى الزكاة عن كلما كان سوى السائمة المرسلة فى مرجها من غير فرق فى نفيها عنه بين ما كان فيه شأنية السوم و العلف أم لا و اختصاصه بخصوص ما كان فيه صلاحية ذلك لا يساعده الفهم العرفى كما لا يخفى على المتدبر فيه، و بالجملة فالأقوى ما عليه الشهيد (قد) فى البيان.

[الشرط الثالث ان لا يكون عوامل و لو فى بعض الحول]

الشرط الثالث ان لا يكون عوامل و لو فى بعض الحول بحيث لا يصدق عليها أنها ساكنة فارغة عن العمل طول الحول، و لا يضر اعمالها يوما أو يومين فى السنة كما مر فى السوم.

اعتبار هذا الشرط مجمع عليه بين كافة العلماء كما فى المدارك، و لم يخالف فيه احد إلا شاذ من العامة، و يدل عليه من الاخبار قوله عليه السّلام: ليس على العوامل شىء، و قوله عليه السّلام و كل شىء من هذه الأصناف من الدواجن [۱] و العوامل فليس فيها شىء، و لا يعارضه شىء من الاخبار الا موثق ابن عمار و فيه سألته عن الإبل تكون للجمال و يكون فى بعض الأمصار أ يجرى عليها الزكاة كما يجرى على السائمة فى البرية قال نعم، و نحوه خبران آخران عنه أحدهما عن الصادق عليه السلام، و الأخر عن الكاظم عليه السّلام لكنه مطروح بإعراض الأصحاب عنه فلا يكون حجة حتى يقاوم الأخبار الدالة على اشتراط ان لا تكون عوامل، و عن الاستبصار ان الأصل فى هذه الأحاديث إسحاق بن عمار، و مراده ما رواه ابن عمار و ان كان متعددا فإنه تارة

---

[۱] الدواجن ما تعلقها الإنسان فى منزله من الغنم و الناقة و الحمام البيوتى و نحو ذلك (مجمع البحرين)

رواه بالإضمار، و اخرى مسندا عن الصادق عليه السّلام، و ثالثه عن الكاظم عليه السّلام الا ان الأصل فيه هو ابن عمار فيكون حديثا واحد فلا تعارض الأحاديث الكثيرة، ثم حملها على الاستحباب ثم قال و يحتمل الحمل على التقية. أقول و نحن فى غنى عن تلك التشبثات بل لو كان روايات متعددة لكانت مطروحة بالاعراض فلا حاجة الى دعوى كونها حديثا واحدا أو حملها على الاستحباب أو التقية، و المراد بالعوامل هو مطلق العمل أعم من الحرث و الحمل و الركوب و غيرها، و الظاهر ان الكلام فى صدق العوامل كالكلام فى صدق السائمة فيجرى فيه كلما يجرى فى السائمة، و المحكى عن المبسوط هاهنا أيضا اعتبار الأغلب عند الاجتماع كما فى السائمة، و قيل احالة اتصافها بكونها عاملة على العرف هاهنا أوضح من مسألة السوم التى قيل فيها بكون العلف يوما أو يومين منافيا له ضرورة عدم كون استعمال الإبل يوما أو يومين على إطلاقه ما لم تكن معدة لذلك مصححا لاتصافها بكونها عاملة على الإطلاق، فالمدار على اتصافها بهذا الوصف عرفا فمتى أطلق عليها هذا الاسم خرج عما وضع عليها الزكاة و انقطع به الحول، أقول و ما افاده (قده) حسن لان الدليل الدال على اعتبار هذا الشرط لا يدل على اعتباره طول الحول بل انما دل على ثبوت الزكاة فى غير العوامل من الانعام، و من المعلوم كون الانعام عوامل أو غير عوامل أمر عرفى يؤخذ من العرف، و لا شبهة فى صدق العوامل على ما كانت من الأنعام معدة لذلك، و مع انتهاء الأمر الى ما يشك فى صدق العوامل عليه عرفا يكون المرجع هو الأصل العملى و هو البراءة.

[الشرط الرابع مضى الحول عليها جامعة للشرائط]

الشرط الرابع مضى الحول عليها جامعة للشرائط، و يكفى الدخول فى الشهر الثانى عشر فلا يعتبر تمامه فبالدخول فيه يتحقق الوجوب بل الأقوى استقراره أيضا فلا يقدح فقد بعض الشروط قبل تمامه لكن الشهر الثانى محسوب من الحول الأول فابتداء الحول الثانى انما هو بعد تمامه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۲۵

هاهنا أمور ينبغى ان يبحث عنها (الأول) لا اشكال و لا خلاف فى اعتبار الحول فى الانعام و النقدين مما وجبت الزكاة فيه، و فى مال التجارة و الخيل مما يستحب فيه، بل ادعى عليه الإجماع كما فى المدارك و غيره، و النصوص عليه متظافرة ان لم تكن متواترة، و فى صحيح الفضال عن الصادقين عليهما السلام انهما قالا فى زكاة الغنم و البقر و كلما لا يحول عليه الحول عند ربه فلا شىء عليه حتى يحول عليه الحول فإذا حال عليه الحول وجب فيه، و فى صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام انه قال الزكاة على المال الصامت الذى يحول عليه الحول و لم يحركه الى غير ذلك من الاخبار.

(الثانى) حد الحول المعتبر فى وجوب الزكاة هو تمام احد عشر شهرا الذى يتحقق تمامه بالدخول فى الشهر الثانى عشر، فعند هلال الشهر الثانى عشر تجب الزكاة و لو لم يكمل الحول و لو لم يتم الشهر الثانى عشر بلا خلاف فيه، بل عن المعتبر و التذكرة ان هذا مذهب علمائنا اجمع، و يدل عليه من الاخبار خبر زرارة عن الباقر عليه السّلام قال قلت له رجل كان له مائتا درهم فوهبها لبعض إخوانه أو ولده أو أهله فرارا من الزكاة فعل ذلك قبل حلها بشهر فقال إذا دخل الشهر الثانى عشر فقد حال عليه الحول و وجبت عليه فيه الزكاة.

(الثالث) اختلفوا فى انه هل يستقر الوجوب بدخول الشهر الثانى أو يبقى متزلزلا الى ان يكمل الثانى عشر فإن بقى المال على الشرائط كشف عن استقرار الوجوب بالأول، و ان اختلت كلا أو بعضا كشف عن عدم كونها واجبة كما لو حاضت المرأة فى أثناء اليوم من شهر رمضان أو مات المصلى فى أثناء الصلاة إذا كان شروعه فيها فى أول الوقت فإنه يكشف بحيضها فى أثنائه أو موته فى أثنائها عدم وجوب الصوم عليها و عدم وجوب الصلاة عليه، ظاهر فتاوى الأصحاب بل صريح كثير منها الأول، و ظاهر الشهيدين و المحقق الثانى و جماعة هو الثانى. و استدل الأولون بخبر زرارة المتقدم نقله فى الأمر الثانى عن الباقر عليه السّلام، فان ظاهر قوله عليه السّلام إذا دخل الشهر الثانى عشر فقد حال عليه الحول و وجبت عليه فيه الزكاة هو استقرار الوجوب بدخول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۲۶

الشهر الثانى عشر لا انه تجب بدخول الشهر الثانى عشر وجوبا متزلزلا مراعى ببقاء شرائط الزكاة إلى إكمال الشهر الثانى عشر لانه بعيد عن تلك العبارة كل البعد و لذا لم يدع القائل بالقول الثانى عدم ظهور الخبر المذكور فيما ذكر بل سلم ظهوره و انما ناقش فى سنده، قال فى المسالك ان الخبر السابق ان صح فلا عدول عن ذلك لكن فى طريقه كلام، فالعمل على الثانى متعين انتهى، و مراده من الخبر السابق هو خبر زرارة المذكور، و الكلام الذى أشار بأنه فى طريقه هو اشتمال طريقه بإبراهيم بن هاشم الذى وقع الخلاف فى عد خبره من الصحاح أو الحسان، و لا يخفى انه على ما ذكرناه مرارا من كون المدار على الحجية بالخبر الموثوق صدوره و لو كان الوثوق به من الخارج يكون ذاك الخبر فى أعلى درجة الوثاقة لاعتماد الأصحاب به قديما و حديثا، إذ قد عرفت عدم الخلاف فى أصل الحكم أصلا، و ان الجميع اتفقوا اعتمادا على الخبر المذكور، و معه فلا يبقى موقع للبحث عن حال إبراهيم بن هاشم و انه هل هو حسن أو من الصحاح، و لا يخفى ان هذا الخبر بمدلوله حاكم على كلما يدل على اعتبار حلول الحول فى وجوب الزكاة، و مفسر له، و مبين لمضمونه بان المراد من الحول الذى يعتبر حلولها فى الوجوب هو تمام الشهر الحادى عشر المحقق بدخول الشهر الثانى عشر، و لا يتوقف على تمام الشهر الثانى عشر و كما له، و منه يظهر فساد ما تخيله

الكاشانى من إنكاره لدلالة الخبر على تنجز الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر بل انما هو يدل على حرمة الفرار من الزكاة بالدخول فيه، و هو أعم من استقرار الوجوب، فقال لعل المراد بوجوب الزكاة و حلول الحول برؤية هلال الثانى عشر الوجوب و الحؤل لمريد الفرار بمعنى انه لا يجوز الفرار حين استقرار الزكاة فى المال بذلك، كيف و الحؤل معناه معروف، و الاخبار بإطلاقه مستفيضة، و لو حملناه على استقرار الزكاة فلا يجوز تقييد ما ثبت بالضرورة من الدين بمثل هذا الخبر الواحد الذى فيه ما فيه، و انما يستقيم بوجه من التكليف انتهى. و استجوده فى الحدائق الا انه قال لو لا اتفاق الأصحاب قديما و حديثا على العمل بمضمونه فى الزكاة مطلقا لا بخصوص هذا الفرد الذى ذكره، و وجه فساد ما ذكره الكاشانى هو حكومة هذا الخبر بمدلوله

على الاخبار المطلقة المستفيضة الدالة على اعتبار حؤل الحول فى الوجوب لما تحقق فى محله ان الحاكم يقدم على المحكوم و لو كان واحدا من أضعف الظنون و كان المحكوم ألفا و من أقوى الظنون، و سر تقديمه هو عدم المعارضة بينهما على حسب ما فصل فى الأصول، و ليس وجه تقديمه على المحكوم تقييد المحكوم به حتى يكون تقييد ما ثبت بالضرورة من الدين بمثل هذا الخبر الواحد، ثم لم يعلم مراده من توصيفه الخبر بأنه الذى فيه ما فيه إذ لم يعلم فيه شىء بعد اتفاق الأصحاب قديما و حديثا على العمل بمضمونه كما اعترف به صاحب الحدائق، نعم فى فقه قوله عليه السّلام إذا دخل الشهر الثانى عشر فقد حال عليه الحول كلام و هو ان فى إطلاق حلول الحول بدخول الشهر الثانى عشر مع ان الحول و ما يرادفه كالعام و السنة إنما يحول بتمام الشهر الثانى عشر لا بدخوله لغة و شرعا و عرفا مسامحة، و يحتمل فيها وجوه (الأول): ان يكون الحول فى قوله عليه السّلام فقد حال عليه الحول حقيقة شرعية فى تمام الشهر الحادى عشر، و هذا يظهر من عبارة المسالك، حيث يقول (قده) اعلم ان الحول لغة اثنا عشر شهرا، و لكن أجمع أصحابنا على تعلق الوجوب بدخول الثانى عشر، و قد أطلقوا على الأحد عشر اسم الحول أيضا بناء على ذلك، و ورد عن الباقر و الصادق (عليهما السلام) إذا دخل الثانى عشر فقد حال عليه الحول و وجبت الزكاة فصارت الأحد عشر حولا شرعيا، و أورد عليه بأنه لم يوجد لاستعمال الحول فى هذا المعنى موردا إلا فى هذا الخبر أولا و انه لا يصح الحقيقة الشرعية هاهنا لتوقفها على كون المعنى المستعمل فيه حقيقة فى لسان المتشرعة كلفظى الصلاة و الصوم حتى يصح البحث عن كونه حقيقة شرعية فما لا حقيقة متشرعة له لا محل له عن الحقيقة الشرعية، و من المعلوم ان لفظ الحول لا تكون حقيقة فى الأحد عشر شهرا عند المتشرعة قطعا، و يندفع بان الاستعمال فى هذا الخبر فى المعنى المذكور كاف فى كونه على وجه الحقيقة الشرعية، و انه لا يحتاج تحقق الحقيقة الشرعية إلى كون اللفظ حقيقة فى ذاك المعنى المستعمل فيه فى لسان المتشرعة بل الالتزام بذلك التزام بما لا ملزم له، الا ان الانصاف عدم تعين كون الاستعمال فى

الخبر على الوجه الحقيقة الشرعية مع تمامية فقه الخبر بأحد الوجهين الأخيرين مع ما فى الحقيقة الشرعية من البعد فى نفسها و ان الأصل عدمها عند الشك فيها.

(الوجه الثانى) ان يكون استعمال الحول فى الخبر فى الأحد عشر على وجه المجاز المرسل بان استعمل لفظ الحول الموضوع فى اثنى عشر شهرا كاملا فى تمام الأحد عشر شهرا بعلاقة الكل و الجزء على نحو المجاز فى الكلمة، فتكون اللام الداخلة على الحول فى قوله عليه السّلام: فإذا دخل الشهر الثانى فقد حال عليه الحول حينئذ للعهد، و معناه ان الحول الذى اعتبره الشارع فى باب الزكاة قد حال بمضى أحد عشر شهرا، فتدل بالالتزام على ان للحول فى باب الزكاة معنى شرعيا و هو احد عشر شهرا فيرجع الى الوجه الأول، غاية الأمر ان مبنى الوجه الأول هو دعوى كون استعمال الحول فى المعنى الشرعى على وجه الحقيقة الشرعية، و يكون الاستعمال على الوجه الثانى مجازيا لكن المعنى واحد فى الوجهين و هو المعنى الشرعى، و هذا الوجه أيضا بعيد فى

نفسه و مخالف مع المنساق من الخبر حيث ان الظاهر منه سئوالا و جوابا فى جميع فقراته ليس الا استعمال الحول فى معناه الحقيقى و مناف مع ما فى صدر هذا الخبر من تنظير من ذهب ماله بعد دخول الشهر الثانى عشر فرارا من التكليف بالزكاة بمن أفطر فى شهر رمضان أول النهار ثم سافر أخره فى انه لا يجديه ذلك فى الفرار عن الكفارة، بعكس ما لو ذهب ما له قبل ان يدخل الشهر الثانى فإنه بمنزلة من سافر ثم أفطر فإنه بعد التأمل فيه يظهر على ان المقصود بقوله فقد حال الحول ليس انقضاء نفس الحول حقيقة حتى يكون على وجه استعمال الحول فى الأحد عشر شهرا اما حقيقة على وجه الحقيقة الشرعية، أو مجازا على نحو المجاز فى الكلمة، بل المستفاد منه هو التجوز فى انقضاء الحول الحقيقى و هو (الوجه الثالث) و حاصله ان يكون التجوز فى الإسناد لا فى الكلمة، فتكون كلمة الحول فى قوله عليه السّلام فقد حال عليه الحول مستعملا فى معنا الحقيقى، و يكون المجاز فى اسناد الحول اليه عند دخول الشهر الثانى عشر بتنزيل التلبس به منزلة تمامه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۲۹

بقرينة المشارفة نظير قولك إذا دخل الساعة الأخيرة من النهار فقد انقضى النهار، و إذا دخل العشر الأخر من الشهر فقد انقضى الشهر حيث يكون المجاز فى اسناد الانقضاء الى النهار، و الشهر بتنزيل الباقى منهما فى الساعة الأخيرة من النهار أو فى العشر الأخير من الشهر منزلة العدم لقلته لا فى النهار و الشهر نفسهما، و هذا الوجه هو الأظهر، و عليه المعول.

و استدل للقول الثانى تارة بالمنع من العمل بخبر زرارة اما لأجل التشكيك فى دلالته كما عرفته من الكاشانى الذى أنكر دلالته على تنجيز الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر فضلا عن استقراره، و قال بأنه يدل على حرمة التفويت عند دخوله، أو لأجل التشكيك فى سنده كما عرفته من المسالك من التأمل فى طريقه، و اخرى بالمنع عن دلالته على الوجوب المستقر، و تقريبه ان المنساق من الخبر كما عرفت هو اسناد القضاء الى الحول بمعناه الحقيقى عند دخول الشهر الثانى عشر، و تنزيل التلبس بالجزء الأول من الشهر الثانى عشر و هو عند استهلال هلاله منزلة تمامه و انقضائه على ما عرفت من انه أظهر الوجوه فى فقه الخبر، لكن تنزيل التلبس بالجزء الأول من الشهر الثانى عشر منزلة تمامه و كماله يمكن ان يكون بالنظر الى جميع الأمور التى اعتبر تحققه فى الحول فى تعلق الزكاة بالمال من الشرائط المعتبرة فى تمام الحول، و يمكن ان يكون بالنظر الى خصوص الحكم التكليفى أعنى وجوب الزكاة لا بالنسبة إلى الشرائط المعتبرة فى جميع الحول، فيتنجز الوجوب حينئذ بدخول الشهر الثانى لكن مراعى ببقاء سائر الشرائط الخارجة عن اختيار الفاعل فى بقية الحول، و يترتب عليه انه لو اختلت الشرائط الغير المقدورة الى انقضاء الشهر الثانى عنه فيكشف باختلالها عدم الوجوب من أول الأمر و لو تمت الشرائط انكشف عن تمامية الوجوب من اوله، و هذا بخلاف الشرائط المقدورة، فإن الإخلال بها غير مناف مع استقرار الوجوب فلو وهب أو باع بعد دخول الشهر الثانى عشر لم تسقط الزكاة، و لا يخفى ان التنزيل المذكور بكل واحد من هذين النظرين و ان كان ممكنا الا ان المتبادر منه هو التنزيل بالنظر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۳۰

الأخير أعنى باعتبار شرطية انقضاء الحول فى تنجيز التكليف بالزكاة و صيرورتها حقا للفقير لا فى جميع الآثار، فلا ينافيه اعتبار بقاء المال جامعا لشرائط النصاب الى تمام الحول فى أصل تحقق التكليف بحيث لو اختل شىء منها قبل انقضاء عدد أيامها لا بالاختيار المكلف كشف عن عدم تحققه فى الواقع، نظير شرطية بقاء المرأة طاهرة عن الحيض الى الغروب لوجوب الصوم من أول النهار، هذا و لو منع عن تبادر التنزيل المذكور فى النظر الأخير فلا أقل من عدم تبادره فى النظر الأول، فيكون المتعين منه حينئذ هو النظر الأخير، و يرجع فى اعتبار سائر الشرائط إلى أخر الشهر الثانى عشر إلى أدلة اعتبارها لعدم حاكم عليها بعدم ظهور التنزيل المذكور فى النظر الأول، لا يقال إمكان تنجز الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر مع كونه مراعى ببقاء الشرائط الغير المقدورة إلى تمامه مبنى على صحة الشرط المتأخر و هو غير معقول جسما فصلناه فى الأصول، لأنه يقال لا ابتناء لإمكانه على

إمكـان الشـرط المتـأخر بـل يصـح تنجز الوجوب مشـروطا ببقاء الشـرط إلى أخر الحول بلا التزام بالشـرط المتأخر كما فى صوم المرأة المشـروط وجوبه على بقائها طاهرة عن الحيض إلى أخر النهار بحيث لو حاضت فى أخر النهار بلحظـة منه لم يكن الصوم واجبا عليها من أول النهار، و كذلك بالنسبة إلى الخلو من السـفر الموجب للإفطار بالنسـبة إلى المكلفين من الرجل و المرأة، و هكـذا بالنسبة إلى الصـلاة فى أول الـوقت، و قـد اسـتدلوا بصـحة هـذا التكليف و نظـائره على إمكـان الواجب المعلق و الشـرط المتأخر، و قد فصلنا صحة تنجز التكليف فى أمثال هذه الموارد من دون ابتناء على تصوير الواجب المعلق و لا الشرط المتأخر فى مواضع من تحريراتنـا فى الأـصول، و إجمـاله امـا بالنسـبة إلى الواجب المعلق فلمكان كون التكليف المنجز كزمانه و فعليته كلها تـدريجيا، فطهـارة المرأة عن الحيض فى كـل آن من انـات النهـار شـرط لفعليـة التكليف بالصوم فى هـذا الان، فكما ان الشـرط يتحقق تـدريجا فعليـة التكليف أيضـا تتحقق تـدريجا، و ليس فى أول النهـار وجوب صوم جميع آنـاته الى أخر النهـار فعليا حتى يكون وجوب صوم الآنات التاليـة الى أخر النهار فى الان الأول منه فعليا لكى يكون الوجوب حاليا و الواجب اسـتقباليا حتى يلزم الواجب المعلق، بل فعلية وجوب

كل آن انما هو عند تحقق ذاك الان مع كون المكلف واجدا لشـرائط التكليف، فتكون فعليته تدريجيا ممتدا من أول النهار إلى أخره كما ان امتثال المكلف أيضا تدريجى، و شـرح ذلك موكول إلى الأصول، و اما بالنسبة إلى الشرط المتأخر الذى هو مورد البحث فى المقـام فحيث ثبت بضـرورة العقـل اسـتحالة دخـل الأمر المتأخر فى وجود الأمر المتقـدم لا من جهـة اسـتلزامه لتقـدم المعلول على العلـة، بل من جهـة اسـتلزامه الخلف لمكان كون جعل الاحكام على نهج القضايا الحقيقة، و ان كلما له الدخل فى الحكم لا بـد من ان يفرض عنـد الحاكم و يجعل الحكم على تقـدير وجوده على ما هو حقيقـة الواجب المشـروط، فمعنى دخل الطهارة فى الصوم هو جعل وجوبه على فرض وجودها و جعله كذلك يسـتلزم فعليته عند وجوده، ففعليته قبل وجود شرطه اى ما فرض وجودهـا و جعـل الوجوب على تقـدير وجوده خلف يجب فى كـل مورد يترائى كون الشـرط متأخرا إرجاعه إلى المعقول منه، و الأـمر المعقول منه امـا التعقب أو الكشف الحكمى بحسب اختلاف الموارد، ففى مورد الفضولى يكون المعقول من دخل الإجازة المتأخرة هو الكشف الحكمى، و فى مثل الصوم يكون الشرط هو تعقب صوم الان الأول بالطهارة عن حدث الحيض فى بقيـة الآنات، فنفس الطهارة فى الآنات المتأخرة لا تكون شـرطا حتى يلزم تأخره عن المشـروط بل انما هى محققـة للشـرط اعنى تعقب الآـن المتقـدم بطهارة الآنات المتأخرة و هو مقارن مع المشـروط اعنى وجوب صوم الان المتقـدم، و كـذا فى المقام نفس بقاء شرائط الزكاة الى أخر الشهر الثانى عشر لا يكون شرطا حتى يلزم الشرط المتأخر بل تعقب الجزء الأول من الشهر الثانى عشر بوجـود الشـرائط إلى أخره هو الشـرط و هو من قبيـل الشـرط المقـارن للمشـروط، هـذا غايـة مـا يمكن ان يقـال فى تقريب هـذا الاسـتدلال، و لكن لا يخفى ما فيه اما ما ذكره الكاشانى (قـده) من منع دلالـة الخبر على تنجز الوجوب عنـد دخول الشـهر الثانى عشـر فضـلا عن اسـتقراره فبما عرفت ما فيه من انه خلاف الظاهر من قوله عليه السّـلام: إذا دخل الشهر الثانى عشر فقد حال عليه الحول و وجبت عليه فيه الزكاة إذ حمل قوله عليه السّـلام و وجبت عليه فيه الزكاة على إرادة انه لا تسـقط عنه الزكاة بالتفويت و الا فلا وجوب حقيقة بعيد فى الغاية، كما ان

جملـة من الفقرات المـذكور فى الخبر قبل هذه الفقرة و بعدها ظاهرة بل صـريحة فى إرادة الوجوب الحقيقى، و صـيرورة الزكاة بدخول الشهر الثانى عشر ملكا للمستحق كما لا يخفى على من راجعه.

و امـا مـا أفـاده فى المسالـك من التأمـل فى سـند الخبر فقـد عرفت مـا فيه، و ان هـذا الخبر فى أعلى درجـة الوثاقـة بعـد اعتمـاد

الأصحاب إليه قديما و حديثا، و اما ما ذكر من كون المتيقن من التنزيل هو بلحاظ الوجوب لا جميع الآثار حتى سائر الشرائط المعتبرة فى النصاب ففيه ان الانصاف ظهور الخبر فى إرادة العموم لكون التنزيل بلحاظه أقرب الى معناه الحقيقى، و انه أوفق بظاهر قوله عليه السّلام: و وجبت الزكاة، فإن ظاهره وجوب المستقر، بل فى الجواهر لا ينبغى إنكار ظهور الحسن فى ان جميع ما يعتبر فى وجوب الزكاة حده الدخول فى الثانى عشر لا انه بالنسبة إلى تعلق الوجوب خاصة و ان بقى شرطية الشرائط مستمرا الى تمام الاثنى عشر بل هو عند التأمل تفكيك فى النصوص لا يرتكبه فقيه كما هو واضح انتهى، و المتحصل من هذا الأمر بطوله هو ان الأقوى استقرار الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر مع سائر الشرائط و ان لم تبق الشرائط إلى أخره بل اختلت فى أثنائه.

(الأمر الرابع) هل الشهر الثانى عشر يعد من العام الأول أو من الثانى أو يتفرع على القول باستقرار الوجوب بدخوله أو تزلزله، فيعد من الثانى على الأول، و من الأول على الثانى وجوه، أقواها هو الأول حتى على المختار من استقرار الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر، و ذلك لعموم ما دل على الزكاة فى كل سنة مرة الظاهر فى السنة الكاملة، و ما ورد من اخبار منادى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم ففى صحيح ابن سنان قال الصادق عليه السّلام لما نزلت آية الزكاة فى شهر رمضان فأمر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم مناديه فنادى فى الناس ان اللّه تعالى فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة ففرض عليهم من الذهب و الفضة و فرض عليهم الصدقة من الإبل و الغنم و من الحنطة و الشعير و الزبيب و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۳۳

نادى فيهم بذلك فى شهر رمضان و عفى عما سوى ذلك، قال ثم لم يتعرض لشىء من أموالهم حتى حال عليهم الحول من قابل فصاموا و أفطروا فأمر مناديه فنادى فى المسلمين ايها المسلمون زكوا أموالكم تقبل صلوتكم ثم وجه عمال الصدقة و عمال الطسوق، فإنه يدل على عد الشهر الثانى عشر من العام الأول بابين دلالة بل جعله فى الحدائق دليلا على كون انقضائه شرطا للوجوب أيضا انتصارا للكاشانى، و لكنه لا يخلو عن المنع ضرورة عدم ظهوره فى كون تأخير الطلب عن الحول الحقيقى لمكان اشتراط انقضائه فى الوجوب، لإمكان ان يكون ترك الطلب و تأخير الأمر بالدفع و عن توجيه العمال عن الحول كتاخيرها عن شهر رمضان لحكمة رآها صلى اللّه عليه و سلّم فلا يكون مؤيدا لما ذهب إليه الكاشانى فضلا عن ان يكون دليلا له، هذا و فى رواية خالد الكرخى قال سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الزكاة فقال انظر شهرا من السنة فانو ان تؤدى زكوتك فيه فإذا دخل الشهر فانظر ما نض يعنى حصل فى يدك من مالك فزكه فإذا حال الحول من الشهر الذى زكيت فيه فاستقبل بمثل ما صنعت ليس عليك أكثر منه، و ظهورها فى كون ابتداء الحول بعد ذلك الشهر عشر قابل للإنكار كما لا يخفى، و مما ذكرنا يظهر عدم ابتناء القول بدخول الشهر الثانى عشر فى العام المتقدم على القول بكون الوجوب متزلزلا بدخوله بل هو كذلك حتى على المختار من القول بالوجوب المستقر، و ذلك للأخبار المذكورة كما لا يخفى.

[مسألة ۹ لو اختل بعض الشروط فى أثناء الحول قبل الدخول فى الثانى عشر بطل الحول]

مسألة ۹ لو اختل بعض الشروط فى أثناء الحول قبل الدخول فى الثانى عشر بطل الحول كما لو نقصت عن النصاب أو لم يتمكن من التصرف فيها أو عاوضها بغيرها و ان كان زكويا من جنسها فلو كان عنده نصاب من الغنم مثلا و مضى ستة أشهر فعاوضها بمثلها و مضى عليه ستة أشهر أخرى لم تجب عليه الزكاة بل الظاهر بطلان الحول بالمعاوضة و ان كانت بقصد الفرار من الزكاة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۳۴

هاهنا أمور ينبغى البحث عنها (الأول) لا اشكال و لا خلاف فى انه لو اختل احد شروط وجوب الزكاة فى أثناء الحول قبل دخول

الشـهر الثـانى عشـر بطل الحول، كما إذا نقصت عن النصاب، أو لم يتمكن من التصـرف فيها أو نحو ذلك، و ذلك واضـح بعد اعتبار الشرائط فى وجوبها طول الحول ضرورة ان اللازم من اعتبارها انما هو سقوطها عند انتفائها و هذا ظاهر.
(الثـانى) المشـهور على انه لـو عـاوض الزكوى بغير جنسـها كمـا لو عـاوض أربعين من الغنم السائمـة بثلاـثين من البقر مثلاـ أو عاوضـها بجنسـها و لو لم تكن مثلهـا كمـا لو عـاوض الغنم السائمـة بغنم سائمـة و لو كـان المعوض ضأنـا و المعوض عنه معزا و بالعكس، أو عاوضها بمثلها كالضأن بالضأن و المعز بالمعز أو عاوضها بأخص منها كالذكورة بالانوثة فلا زكاة، خلافا للشيخ فى مبسوطـة فـأوجب الزكاة بإبـدال النصاب الجامع للشـرائط بالجامع لها إذا كان لجنسه كما إذا ملك أربعين سائمـة سـتة أشـهر ثم عاوضـها بأربعين سائمة و بقيت فى ملكه ستة أشهر، و استدل له بصدق انه ملك أربعين سائمة طول الحول، و بالمرسل المحكى عن شـرح الإرشـاد للفخر، و لاـ يخفى انه قول شـاذ متروك بـل عن السـرائر ان إجماعنـا على خلاـفه، و مـا اسـتدل له غير صالح للاعتماد عليه، اما صـدق انه ملك أربعين سائمـة ففيه ان شـيئا من العوض و المعوض لم يحل عليه الحول عنـده و هو واضـح، و المرسل المحكى عن شـرح الإرشاد لا يكون حجة لا سـيما مع قيام العمل على خلافه مع احتمال ان يريد به عمومات أدلة الزكاة مثل قوله عليه السـلام فى كل أربعين شاة شاة و نحوه لا خصوص رواية وصـلت إليه فى معاوضة الجنس الزكوى بجنسه لاستبعاد وصول نص خاص اليه يكون مختفيا عن غيره.
(الأمر الثالث) لو عاوض الجنس الزكوى بغيره سواء كان بجنسه أولا بقصد الفرار من الزكاة فالمحكى عن انتصار السـيد ان عليه الزكاة، مدعيا عليه الإجماع، و المشهور كما فى الجواهر انقطاع الحول به لعموم ما دل على نفى الزكاة فيما لم يحل

الحول عليه الشامـل بإطلاقه لصورتى الفرار و عـدمه، و خصوص ما ورد من جواز الفرار فى عـدة اخبار، و فى مقابلها أخبار أخر فيها القوى و الموثق دالة على وجوبها إذا كان التبديل بقصد الفرار من الزكاة حملت على الندب جمعا بينها و بين الطائفة الأولى أو على التقية.

[مسألة ۱۰ إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شيء]

مسألة ۱۰ إذا حـال الحول مع اجتمـاع الشـرائط فتلف من النصـاب شـىء فـإن كـان لاـ بتفريط من المالك لم يضـمن، و ان كان بتفريط منه و لو بالتأخير مع التمكن من الأداء ضـمن بالنسبة، نعم لو كان أزيد من النصاب و تلف منه شيء مع بقاء النصاب على حاله لم ينقص من الزكاة شيء و كان التلف عليه بتمامه مطلقا على اشكال.
هاهنـا أمور (الأـول) لاـ اشـكال و لاـ خلاـف فى انه إذا حـال الحول مع اجتمـاع الشـرائط فتلف من النصاب شـىء بلا تفريط من المالـك و لو كـان التفريط بتأخير الأداء مع التمكن منه بلا مسوغ شـرعى لم يضـمن التالف بل يسـقط من الفريضـة بنسـبته. و لو تلف النصاب كله سـقط الكل لما تقـدم مرارا، و سـيأتى تفصـيلا من تعلق الزكاة بالعين بأحد أنحاء التعلق فهى بعد الحول بمنزلة الأمانة عنده فيجرى عليها حكمها من عدم الضـمان إذا تلف من غير تفريط، و يدل عليه المرسل المروى عن الصادق عليه السلام فى الرجـل يكون له إبـل أو بقر أو غنم أو متـاع فيحول عليه الحول فتموت الإبـل و البقر و الغنم و يحـترق المتـاع قـال ليس عليه شـىء.
(الثانى) لا اشـكال و لا خلاف فى انه إذا كان التلف بتفريط منه فى الحفظ يجب الزكاة قضاء لحكم الامانة من الضـمان إذا كان التلف بتفريط من الأمين كما هو واضح.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۳۶

(الثالث) إذا تلف بعد الحول مع تأخير المالك فى الأداء مع التمكن منه بلا مسوغ شرعى، فالأقوى فيه الضمان أيضا قضاء لحكم الامانة، و لا- ينافيه المرسل المتقدم لان الظاهر من الفاء فى قوله فتموت الإبل التى هى للترتيب بلا مهلة وقوع هلاك الأنعام أو احتراق المتاع بلا مهلة معتدة بعد حلول الحول فلا تأخير معه للأداء، فيكون المرسل فى غير مورد التأخير للأداء كما لا يخفى.

(الرابع) لو كان له أزيد من النصاب فتلف منه شي‌ء مع بقاء النصاب على حاله فعلى احتمال ان تكون العين متعلقة للزكاة لا على وجه الاستحقاق لا- ينبغى الإشكال فى انه لا- ينقص من الزكاة شي‌ء و كان التلف بتمامه على المالك، و كذا على وجه الاستحقاق إذا كان على وجه الكلى فى المعين، أو على نحو الشركة و الإشاعة، لكن مع كون الشركة فى النصاب فقط دون العفو، و اما على القول بالشركة و ان ملك المستحق منتشر فى تمام المال من النصاب و العفو جميعا، و ان معنى العفو انه لا يوجب به شي‌ء زائد عما وجب بالنصاب لا انه لا يتعلق به شي‌ء أصلا، فالظاهر سقوط الزكاة حينئذ بنسبة التالف، و لعل وجه الإشكال الذى استشكل فى المتن هو ذلك، لكن مختار المصنف (قده) هو كون التعلق بالعين على وجه الاستحقاق على نحو الكلى فى المعين، و عليه فينبغى ان لا يستشكل فى عدم السقوط كما ان الأقوى عندنا كون التعلق لا على وجه الاستحقاق فلا اشكال عندنا أيضا فى عدم السقوط أصلا.

[مسائل]

[مسألة ۱۱ إذا ارتد الرجل المسلم]

مسألة ۱۱ إذا ارتد الرجل المسلم فاما ان يكون عن ملة أو عن فطرة، و على التقديرين اما ان يكون فى أثناء الحول أو بعده، فان كان بعده وجبت الزكاة سواء كان عن فطرة أو ملة، و لكن المتولى لإخراجها الإمام عليه السلام أو نائبه، و ان كان فى أثنائه و كان عن فطرة انقطع الحول و لم تجب الزكاة و استأنف الورثة الحول لان تركته تنتقل الى ورثته، و ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۳۷

كان عن ملة لم ينقطع و وجبت بعد حول الحول لكن المتولى الإمام عليه السلام أو نائبه ان لم يتب، و ان تاب قبل الإخراج أخرجها بنفسه و اما لو أخرجها بنفسه قبل التوبة لم تجز عنه الا إذا كانت العين باقية فى يد الفقير فجدد النية أو كان الفقير القابض عالما بالحال فإنه يجوز له الاحتساب عليه لانه مشغول الذمة بها إذا قبضها مع العلم بالحال و أتلفها أو تلفت فى يده، و اما المرأة فلا ينقطع الحول بردتها مطلقا.

هاهنا أمور (الأول) إذا ارتد الرجل المسلم عن فطرة فى أثناء الحول لم تجب الزكاة لانقطاع الملك بارتداده، و انتقال المال عنه الى وارثه المسلم و لو كان هو الامام عليه السلام، و يستأنف ورثته الحول لانتقال المال إليهم لأن الردة كالموت فى ذلك حسبما بين فى محله، و هذا ظاهر.

(الثانى) إذا ارتد الرجل المسلم عن فطرة أيضا لكن بعد الحول وجبت الزكاة لوجود مقتضيه و هو حلول الحول مع الشرائط و ارتفاع المانع إذ لا مانع عن إخراجها أصلا إلا ارتداد المخاطب به و هو و ان يك مانعا من جهة كون إخراجها قريبا لا يصح من الكافر بأقسامه الذى منه المرتد الا انه أيضا ليس بمانع اما بسقوط النية حينئذ أو لتولى إخراجها الإمام أو نائبه حسبما تقدم فى المسألة السادسة عشر من هذا الكتاب، و فصلنا الكلام فيه، و قلنا ان الأقوى سقوط النية حينئذ كما هو مختار صاحب الجواهر الا ان الأحوط ان يتولاها الحاكم، لكن صاحب الجواهر (قده) فى المقام حكم بتولى إخراجها الإمام القائم مقامه، و لم يعلم فرق

بين المرتد و بين مطلق الكافر فى ذلك، هذا فى الرجل المرتد عن فطرة بعد الحول، و هكذا الكلام فى المرتد عن ملة بعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۳۸

الحول سواء كان رجلا أو امرئة إذ المرأة المرتدة فى حكم المرتد الملى و لو كانت عن فطرة.

(الثالث) إذا ارتد عن ملة فى أثناء الحول سواء كان رجلا أو امرأة لم ينقطع الحول لعدم انتقال ماله بارتداده الى وارثه بل هو باق على ملكه و وجبت الزكاة عليه عند تمام الحول إذا بقى المال الى تمامه مع الشرائط لأنه مكلف بالفروع حسبما فصل سابقا، و ان كان بعد ارتداده ممنوعا من التصرف فى ماله لكنه لا يمنع عن وجوب الزكاة عليه لكون منعه من التصرف بتقصير منه و انه متمكن من إزالته بالتوبة و الرجوع الى الإسلام، فإن تاب بعد الحول و قبل الإخراج يخرجها بنفسه، و ان لم يتب يتولى إخراجها الإمام أو نائبه كما فى المرتد الفطرى، هذا و لكن المحكى عن المبسوط انه ان كان قد أسلم عن كفر ثم ارتد و لحق بدار الحرب و لا يقدر عليه زال ملكه و انتقل المال الى ورثته ان كان له ورثة، و الا فإلى بيت المال، و ان كان حال عليه الحول أخذ منه الزكاة، و ان لم يحل لم يجب عليه شيء انتهى.

و فى الجواهر انه مع مخالفته للأصل لم نجد له شاهدا يعتد به، بل الشواهد على خلافه انتهى، و كيف ما كان لو عاد إلى الإسلام كان المأخوذ منه مجزيا لتولية الإمام أو نائبه بخلاف ما إذا أخرجها بنفسه فإنه لا يجزى الا إذا كانت العين باقية عند القابض أو كان القابض عالما بالحال و لو لم تكن العين باقية عنده فيجدد النية بعد إسلامه فى هاتين الصورتين و أجزأت، و مما ذكرناه ظهر حال المرأة و انها لا تنقطع الحول بردتها مطلقا لعدم انقطاع ملكها بردتها و ان فطريها كالملى فى ذلك كما هو معلوم فى محله.

[مسألة ۱۲: لو كان مالكا للنصاب لا أزيد]

مسألة ۱۲: لو كان مالكا للنصاب لا أزيد كأربعين شاة مثلا فحال عليه أحوال فإن أخرج زكاته كل سنة من غيره تكررت لعدم نقصانه حينئذ عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۳۹

النصاب و لو أخرجها منه أو لم يخرج أصلا لم تجب الزكاة سنة واحدة لنقصانه حينئذ عنه.

اما عدم نقصان النصاب إذا كان اخرج زكاته فى كل سنة من غير النصاب كنقصانه إذا أخرجها من النصاب فواضح لا يحتاج الى البيان، و اما نقصانه إذا لم يخرجها أصلا فهو مبنى على تعلقها بالعين لا ان تكون فى الذمة الساذجة إذ عليها لا تعلق لها بالعين أصلا، فيكون فى كل سنة مالكا للنصاب ملكا تاما فيجب الزكاة عليه فى كل سنة، و هذا بخلاف ما إذا كانت متعلقة بالعين بأى نحو من أنحاء التعلقات إذ لا يبقى معه النصاب فى ما عدا السنة الأولى باقيا على الملك التام، اما التعلق على نحو الاستحقاق سواء كان على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين فواضح لعدم بقاء ملك النصاب بعد صيرورة مقدار الفريضة منه ملكا للمستحق بأحد نحوين، و اما إذا لم يكن على وجه الاستحقاق بل كان من قبيل حق الرهانة أو الجناية أو حق الفقراء فى منذور التصدق فلعدم بقائه على الطلق و ان لم يخرج عن الملك، و كيف كان لا يبقى النصاب مع تعلق الزكاة بالعين على شرط وجوب الزكاة إما لخروجه عن الملك، أو لخروجه عن الطلق.

و لو كان عنده أزيد من النصاب كان كان عنده خمسون شاة و حال عليه أحوال لم يؤد زكوتها وجب عليه الزكاة بمقدار ما مضى من السنين الى ان ينقص عن النصاب فلو مضى عشر سنة فى المثال المفروض وجب عشرة و لو مضى احد عشر سنة وجب

احد عشر شاة و بعده لا يجب عليه شيء لنقصانه عن الأربعين.

و هذا أيضا ظاهر إذ فى كل سنة من هذه السنين يصدق عليه انه مالك لأربعين

شاة ملكا تاما مستقرا سواء كانت الفريضة فى النصاب فقط، و كان العفو بمعنى عدم تعلق شيء به أو كانت فى النصاب و العفو جميعا، و كان العفو بمعنى عدم وجوب شيء به زائدا عما وجب بالنصاب و ان كان هو و النصاب محل وجوب ما وجب بالنصاب إذ على التقديرين بعد خروج الفريضة عن النصاب أو عما يملكه من النصاب و العفو يكون مالكا للنصاب ملكا مستقرا تاما إلى سنة الحادى عشر، نعم بعد السنة الحادى عشر لا يبقى تلك النصاب تاما مستقرا كما تقدم لنقصانه عن الأربعين بناء على الإشاعة أو الكلى فى المعين، أو عدم تمامية الملك بناء على ان يكون المتعلق على غير وجه الاستحقاق.

و لو كان عنده ست و عشرون من الإبل و مضى عليه سنتان وجب عليه بنت مخاض للسنة الاولى و خمس شياه للثانية و ان مضى ثلاث سنوات وجب للثالثة أيضا أربع شياه و كذا الى ان ينقص من خمسة فلا تجب.

اما وجوب بنت المخاض للسنة الأولى لأنها فريضة هذا النصاب اعنى ست عشرون، و اما وجوب خمس شياه للسنة الثانية فلنقصان النصاب السادس بقدر فريضة التى هى بنت المخاض، و اما وجوب اربع شياه للسنة الثالثة فلنقصان النصاب الخامس بقدر فريضة التى خمس شياه هذا، و ذكر فى المدارك تبعا لجده فى المسالك بان ذلك مقيد بما إذا كان النصاب بنات مخاض، أو مشتملا عليها أو قيمة الجميع بنات مخاض، اما لو انتفت الفروض الثلاثة أى لم يكن النصاب بنات مخاض، و لا مشتملا عليها، و لم تكن قيمة الجميع بنات مخاض فلا يخلو فاما تكون قيمة كل واحدة من احاد النصاب أزيد من قيمة بنت مخاض، أو تكون قيمته انقص منها، فان كانت زائدة عن قيمة بنت المخاض إمكان أن يفرض خروج قيمة بنت المخاض فى الحول الأول عن جزء واحد من النصاب فيبقى من النصاب الذى هو ست و عشرين خمس و عشرون و جزء من واحدة

الذى يساوى قيمته حسب الفرض مع قيمة خمس شياه فإذا خرج فى الحول الثانى قيمة خمس شياه من النصاب التى كانت تساوى مع الجزء الباقى عن الواحدة بعد إخراج قيمة بنت مخاض منها يبقى فى الحول الثالث خمس و عشرون كاملا فيجب فيه أيضا خمس شياه، فإطلاق القول بوجوب اربع شياه فى الحول الثالث مقيد بغير هذه الصورة، و ان كانت القيمة أى قيمة احاد ما فى النصاب ناقصة عن قيمة بنت المخاض فإذا أخرج قيمة بنت المخاض عن النصاب اعنى ست و عشرين فى الحول الأول ينقص فى الحول الثانى عن خمس و عشرين بقدر زيادة قيمة بنت المخاض عن قيمة احاد ما فى النصاب فلا يتم له فى الحول الثانى خمس و عشرون كاملا فيجب فيه أقل من خمس شياه، فيقيد إطلاق القول بوجوب خمس شياه فى الحول الثانى بغير هذه الصورة انتهى مع زيادة شرح فى مراده (قده)، و يرد عليه اما أولا- فبان فى صورة اشتمال النصاب على بنت مخاض أو تساوى قيمة الجميع مع قيمة بنت مخاض يمكن ان يفرض صورة يبقى فى الحول الثالث خمس و عشرون كاملا لكى يجب فيه خمس شياه، و ذلك لمكان كون الواجب من الفريضة هو الوسط من بنت مخاض لا الفرد الا على و لا الأدنى منها، فإذا كانت احاد النصاب كلها بنت مخاض مثلا و كانت قيمة كل واحدة منها أعلى يكون الواجب إخراج ما يساوى القيمة الوسطى منها، و حينئذ يمكن ان يبقى من جزء من النصاب شيئا يساوى قيمته مع قيمة خمس شياه، و بعد وجوب إخراج خمس شياه للسنة الثانية يبقى خمس و عشرون فى السنة الثالثة كاملا من غير نقصان، فحصر التقييد بصورة عدم اشتمال النصاب على بنت مخاض و عدم مطابقة قيمة احاد ما فى النصاب مع قيمة بنت مخاض لا وجه له، اما ثانيا فبان ما فرض فى صورة نقصان قيمة ما فى احاد النصاب عن قيمة بنت مخاض حتى يكون الواجب فى هذه الصورة أزيد من واحدة من احاد النصاب بان كان احاد ما فى النصاب كلها

ذكورا مثلا- و كان قيمة كل واحدة منها انقص من قيمة الوسطى من بنت مخاض فرض نادر يمكن دعوى القطع بخروجه عن إطلاق أدلة الزكاة، لأن المنساق منها بعد التدبر التام هو ان الشارع أوجب على من

ملک ستا و عشرين من الإبل مثلا واحدة منها، و لم يوجب أزيد منها، و إذا كانت قيمة كل واحدة منها انقص من قيمة بنت مخاض و كان الواجب مع ذلک ما يساوى قيمة بنت مخاض يلزم وجوب أزيد من واحدة من احاد النصاب و بما يبلغ الى اثنتين أو أكثر، و هذا شيء يمكن دعوى القطع بعدمه بملاحظة القطع بان جعل الفريضة فى ست و عشرين هو بنت مخاض انما هو بلحاظ كونها ادنى الأسنان و أقلها قيمة و هو ينافى مع إيجاب الأزيد من واحدة من احاد النصاب كما فى الفرض المذكور كما لا يخفى.

[مسألة ۱۳ إذا حصل لمالک النصاب فى الأنعام ملک جديد]

مسألة ۱۳ إذا حصل لمالک النصاب فى الأنعام ملک جديد اما بالنتاج، و اما بالشراء أو الإرث أو نحوها، فان كان بعد تمام الحول السابق قبل الدخول فى اللاحق فلا إشكال فى ابتداء الحول للمجموع ان كمل بها النصاب اللاحق، و اما كان فى أثناء الحول فاما ان يكون ما حصل بالملک الجديد بمقدار العفو و لم يكن نصابا مستقلا و لا مكملا لنصاب أخر، و اما يكون نصابا مستقلا، و اما يكون مكملا للنصاب اما فى القسم الأول فلا شيء عليه كما لو كان له هذا المقدار ابتداء و ذلک كما لو كان عنده من الإبل خمسة فحل له فى أثناء الحول أربعة أخرى، أو كان عنده أربعون شاة ثم حصل له أربعون فى أثناء الحول، و اما فى القسم الثانى فلا يضم الجديد الى السابق بل يعتبر لكل منهما حول بانفراده كما لو كان عنده خمس من الإبل ثم بعد ستة أشهر ملک خمسة أخرى فبعد تمام السنة الأولى يخرج شاة و بعد تمام السنة للخمسة الجديدة أيضا يخرج شاة و هكذا، و اما القسم الثالث فيستأنف حولا واحدا بعد انتهاء الحول الأول و ليس على الملک الجديد فى بقية الحول الأول شيء و ذلک كما إذا كان عنده ثلاثون من البقر فملک فى

أثناء حولها احد عشر أو كان عنده ثمانون من الغنم فملک فى أثناء حولها اثنين و أربعين و يلحق بهذا القسم على الأقوى ما لو كان الملک الجديد نصابا مستقلا و مكملا للنصاب اللاحق كما لو كان عنده من الإبل عشرون فملک فى الأثناء ستة أخرى أو كان عنده خمسة ثم ملک احد و عشرين و يحتمل الحاقه بالقسم الثانى.

هذه المسألة مشتملة على صور ينبغى ان يبحث عنها، و ليعلم ان المذكور فى أكثر المتون ذكر هذه المسألة فى عنوان السخال و فى الشرائع و لا تعد السخال مع الأمهات بل لكل منهما حول بانفراده، و لما لم يكن بين تجدد ملک الانعام بالنتاج أو بالشراء و نحوه فرقا ضرورة عدم الفرق فى ذلک بين تجدد الملک بالولادة و غيرها عنون المصنف (قده) بما فى المتن من انه إذا حصل الملک الجديد بالنتاج أو بالشراء أو الإرث و نحوها.

(الصورة الاولى) ان يكون حصول الملک الجديد بعد تمام الحول السابق و قبل الدخول فى الحول اللاحق كما إذا كان فى أول اليوم من السنة الثانية، و لا إشكال فى هذه الصورة، و انه يجب ابتداء الحول للمجموع من حين حصول الملک الجديد ان كمل بما تملكه جديد النصاب اللاحق.

(الثانية) ان يكون حصول الملک الجديد فى أثناء الحول و كان الملک الجديد بمقدار العفو كما لو كان عنده خمسة من الإبل

فحصل له فی أثناء الحول أربعة أخری و لا شیء علیه بسبب هذه الزیادة لأنها عفو لا شیء علیها کما لو کانت له هذه الزیادة ابتداء إذ لا فرق فی العفو بین ان یحصل ابتداء أو بالتدریج کما لا یخفی، و هذا فیما عدا أربعین من الغنم التی ولدت أربعون ظاهر، و اما فیها فعن المعتبر

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۹، ص: ۴۴۴

احتمال وجوب شاة فی الأربعین الجدیدة عند تمام حولها مستدلا بقوله علیه السّلام فی أربعین شاة شاة، و قال فی المدارک هو ضعیف جدا لان المراد به النصاب المبتدأ إذ لو ملک ثمانین دفعة لم یجب علیه شاتان إجماعا انتهی، و هو جید، و یدل علیه قوله علیه السّلام فی صحیحة محمد بن قیس لیس فیما دون الأربعین من الغنم شیء فإذا کانت أربعین ففیها شاة إلی عشرین و مأة فإنه صریح فی ان ملک أربعین شاة إلی عشرین و مأة لا تزید فریضته عن شاة، و ربما یستدل بأن الأربعین نصاب کامل مع الانفراد فکذا مع الانضمام، و الجواب انه مع الانضمام لیس بنصاب بل عفو فلا یقاس بحال الانفراد.

(الثالثة) ان یکون حصول الملک الجدید فی أثناء الحول و کان نصابا مستقلا کما لو کان عنده خمس من الإبل فحصل له فی أثناء الحول خمسة أخری بالنتاج أو غیره، أو مکملا لنصاب مستقل کما إذا کان عنده سبع من الإبل فولدت ثلاثة حیث ان الثلاثة بضمیمة الاثنین من السبع نصاب مستقل و لا إشکال فی هذه الصورة أیضا و ان مبدء حول ملک الجدید من حین حصوله فیجب عند انقضاء حول الأول فریضة، و عند انتهاء حول ملک الجدید أیضا فریضة و لا ینافیه فی خصوص النتاج ما ورد فی خبر محمد بن قیس فی الغنم یعد صغیرها و کبیرها، و ذلک لان هذا فیما إذا کان الجمیع جامعا للشرائط المعتبرة فیها التی منها حلول الحول علیه کما لا یخفی.

(الرابعة) ان یکون حصول الملک الجدید فی أثناء الحول و کان الملک الجدید مکملا للنصاب اللاحق بانضمامه الی ما کان مالکا من الأول کما إذا کان عنده ثلاثون من البقر فملک فی أثناء حولها احد عشر.

(و انما فرضنا الملک الجدید احد عشر مثلا)

ففی سقوط اعتبار الأول و صیرورة الجمیع نصابا واحد أو وجوب زکاة کل منهما عند انتهاء حوله فیخرج عند

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۹، ص: ۴۴۵

انتهاء حول الأول فی المثال المذکور تبیع، و عند مضی حول ملک الجدید مسنة، أو یجب فریضة الأول عند تمام حوله و إذا انتهی حول ملک الجدید یلاحظ ما یخصه من فریضة نصاب المجموع فإذا جاء حول الثانی للملک الأول أخرج ما نقص من تلک الفریضة و هکذا فیخرج فی المثال المذکور فی الحول الأول للملک الأول و هو ثلاثون من البقر تبیع و لما ملکه بالملک الجدید و هو العشر من البقر عند انتهاء حوله ربع مسنة إذ هو بانضمامه الی الملک الأول یصیر النصاب الثانی و هو أربعین و الملک الجدید اعنی العشر ربع من الأربعین فیجب فیه ربع فریضة النصاب الثانی و هی المسنة فیجب عند انتهاء حوله ربعها ثم إذا جاء الحول الأخر للملک الأول یخرج ثلاثة أرباع مسنة و یبقی هکذا دائما، أو عدم ابتداء حول الزائد حتی ینتهی حول الملک الأول ثم یستأنف حول واحد للجمیع و لیس علی الملک الجدید فی بقیة الحول الأول شیء کما علیه المصنف (قده) فی المتن وجوه و احتمالات، قال فی المدارک و الجواهر أوجهها الأخیر، و نسبه فی الأخیر إلی جملة من المحققین کالفخر و الشهیدین و الکرکی و الوحید البهبهانی و کاشف الغطاء و صاحب الریاض و صاحب الحدائق.

(قدس اللّه أسرارهم). و استدل له کما فی المدارک و الحدائق أیضا بوجوب زکاة الملک الأول عند تمام حوله، و معه فلا تجب زکاة الملک الجدید الی انتهاء حول الملک الأول و إذا انتهی حوله یستأنف حول واحد للجمیع فهنا دعا و ثلاثة- الأولی- وجوب زکاة الملک الأول عند تمام حوله، و یدل علیه وجود المقتضی له و انتفاء المانع عنه، اما وجود المقتضی فلأنه نصاب

واجد لجميع شرائط وجوب الزكاة فيدخل تحت الأدلة الدالة على وجوبها، و ما انتفاع المانع فلانه لا يتصور مانع عن الوجوب الا تملك ما ملكه بالملك الجديد فى أثناء الحول و هو لا يصلح للمانعية، و مما ذكرنا يظهر سقوط الوجه الأول و هو سقوط اعتبار الملك الأول من حين حصول الملك الجديد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۴۶

و صيرورة الجميع نصابا واحدا. الدعوى الثانية- عدم وجوب زكاة الملك الجديد الى انتهاء حول الملك الأول و ذلك لان الملك الجديد فى نفسه ليس بقدر النصاب بل هو بضميمة الملك الأول يبلغ النصاب اللاحق، و مع وجوب إخراج زكاة الملك الأول منفردا كما ثبت فى الدعوى الاولى لا ينضم الملك الأول إلى الملك الجديد فى ذلك الحول للأصل و قوله عليه السّلام لا ثنيا فى الصدقة و قوله عليه السّلام لا يزكى المال من جهتين فى عام واحد، و ظهور أدلة النصاب المتأخر فى غير المفروض، و مما ذكرنا يظهر سقوط الوجه الثانى و الثالث أيضا لاستلزام الوجه الثانى تكرر الزكاة المال فى عام واحد من وجهين و كون الوجه الثالث اعنى توزيع الفريضة فرارا من تثنية الصدقة مخالفا لظهور أدلة النصاب المتأخر. الدعوى الثالثة- استيناف حول واحد للجميع عند انتهاء الحول الأول و هو ظاهر، ضرورة انه فى الحول الثانى مالك للنصاب المتأخر فيجب عليه عند انتهائه فريضة.

(الصورة الخامسة) ان يكون حصول الملك الجديد فى أثناء الحول و كان الملك الجديد مع كونه مكملا للنصاب مشتملا على نصاب مستقل أيضا بأن كان مع الانضمام الى الملك الأول مكملا للنصاب المتأخر، و مع الانفراد نصابا مستقلا، و هذا ما أشار إليه المصنف بقوله و يلحق بهذا القسم على الأقوى ما لو كان الملك الجديد نصابا مستقلا و مكملا للنصاب اللاحق و لكنه مثله بما إذا كان عنده من الإبل عشرون فملك فى الأثناء ستة أخرى، أو كان عنده خمسة ثم ملك احد و عشرين، و الاولى ان يمثل بما إذا كان عنده من الإبل عشرون فملك فى الأثناء سبعة كما فى الجواهر، أو كان عند ستة ثم ملك احد و عشرين، و ذلك لأنه إذا أخرج الفريضة من العشرين مع زيادة السبعة يكمل النصاب السادس أعنى تسعة و عشرون بخلاف ما فرضه المصنف فإنه مع إخراج الفريضة من العشرين لا تكون الزيادة مكملة لنصاب السادس بل هى مكملة لخمس و عشرين الذى يزيد به على الفريضة شاة أخرى، و بعبارة أخرى هو نصاب مستقل، و كيف كان فقد ذكر صاحب الجواهر فى حكم هذه الصورة احتمالات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۴۷

(الأول) احتمال ان يكون ابدا فى العشرين اربع شياه و فى الست شاة، و هذا ما احتمله المصنف (قده) أخيرا فى قوله و يحتمل الحاقه بالقسم الثانى، و حاصله ان يكون لكل من الملك السابق و الجديد حول بانفراده، و قواه فى الجواهر و قال (قده) بأنه مقتضى إطلاق الأصحاب ان له حولا بانفراده إذا كان نصابا مستقلا.

(الثانى) احتمال ان يسقط حكم العشرين من حين ملك الست فلا يجب حينئذ إلا بنت مخاض و لم يذكر (قده) لهذا الاحتمال وجها، و لعل وجهه هو وقوع التزاحم بين حكم فريضة العشرين الذى هو النصاب الرابع و فريضة ست و عشرين الذى هو النصاب السادس حيث لما لا يزكى المال من وجهين عام واحد، فإذا فرضنا حصول ملك السبعة الجديدة بعد مضى ستة أشهر من عام العشرين فالأمر يدور بين إسقاط العشرين و استيناف العام لست و عشرين من حين حصول الملك الجديد أو إسقاط الست الجديد و إخراج فريضة العشرين بعد انقضاء حوله ثم استيناف حول أخر للمجموع بعد انقضاء الحول الأول فلا يجب شىء للست الزائد فى النصف الأخير من العام الأول، و هذا التزاحم انما هو بين الحكمين فى مقام فعليتهما و تكون فعلية أحدهما موجبا لارتفاع ملاك الأخر حسما فصلناه فى الأصول، هذا و لكن لا وجه لسقوط حكم العشرين بناء على التزاحم، و ذلك لكون المتزاحمين فى المقام تدريجيين لان فعلية حكم العشرين انما يتم بعد انقضاء حوله الذى هو عند انقضاء ستة أشهر

من حول ست و عشرين و فعلية حكم ست و عشرين هو عند انتهاء حوله الذى هو بعد انقضاء ستة أشهر من انتهاء حول العشرين فعند انتهاء حول العشرين لا يكون حكم ست و عشرين فعليا حتى يزاحم مع حكم العشرين، فالمقتضى لحكم العشرين عند انتهاء حوله موجود و المانع عنه مفقود فيؤثر فى فعليته و يمنع عن فعلية حكم ست و عشرين بالمنع عن تحقق ملاكه فهذا الوجه ليس بشىء أصلا.

(الثالث) احتمال ان يكون الواجب أولا فى العشرين اربع شياه و فى السبع ستة أجزاء من ستة و عشرين جزء من بنت مخاض ثم يجب فى المجموع بنت مخاض و لكن بالتوزيع بان يكون إذا كمل حول العشرين وجب عشرون جزء من بنت مخاض و إذا تم حول الست وجب ستة أجزاء منها، و هذا الاحتمال مبنى على توزيع الفريضة على اجزاء النصاب بالإضافة الى كل جزء قد تم حوله و قد ظهر بطلانه مما ذكرناه فى الاحتمال الثانى حيث ان فعلية حكم العشرين عند انقضاء حوله يمنع عن تأثير انتهاء حول الست الزائد فى فعلية حكمه بمنعه عن تحقق ملاكه فلا محيص الا عن سقوط حكمه بسقوط ملاكه كما هو واضح.

(الرابع) احتمال ان يكون الواجب إذا تم حول العشرين اربع شياه، و إذا تم حول الست بنت مخاض الا ما وقع بإزائه من الأربع شياه فى الجزء من الحول الأول الذى ملك فيه الثانى مثلا إذا ملك الست فى منتصف الحول فالعشرون فى النصف الأول من الحول أربعة نصب، و فى النصف الثانى جزء من النصاب السادس فإذا تم الحول الأول ادى اربع شياه فإذا تم حول الست ظهر أن نصف الأربع شياه للنصف الأربعة و النصف الأخر للنصاب السادس فهو بإزاء نصف ما يتوزع عليها من اجزاء بنت مخاض فشاتان بإزاء عشرين جزء من ستة و عشرين جزء من بنت مخاض هذا، و لا يخفى سقوط هذا الاحتمال أيضا بما ذكرناه من تدريجية المتزاحمين و ان فعلية حكم العشرين عند انتهاء حوله لا يزاحم مع فعلية حكم الست فى العشرين عند انتهاء حوله بل عند انتهاء حول العشرين يصير حكم فريضته فعليا من دون مزاحم، و يمنع عن فعلية حكم الست و العشرين عند انتهاء حوله، فالقول بان عند تمام حول الست يظهر ان نصف اربع شياه للنصاب السادس باطل و ان الحق انه لا حكم للنصاب السادس ما لم ينته حول العشرين، و قد ظهر سقوط الاحتمالين الأخيرين من الاحتمالات الأربع و ان الأمر يدور بين أحد الأولين، اما احتمال ان يكون لكل من الملك السابق و الجديد حول بانفراده، و اما احتمال إخراج فريضة الملك الأول عند انقضاء حوله ثم استيناف حول

أخر للمجموع قد عرفت ان مقتضى قواعد التزاحم فى التدريجيات هو الأخير، و لكن مقتضى إطلاق الأصحاب ان للملك الجديد حولا- بانفراده إذا كان نصابا مستقلا هو الأول و فى مصباح الفقيه اختار الأول، و قال (قده) يستقل حينئذ كل منهما بحوله أو ينعقد للمجموع بعد نصاب الأمهات حول وجهان: من ان انضمام كل إلى الأخر انما يصلح مانعا عن تأثير كل جزء فى إيجاب فريضته لدى جامعيته الكل لشرائط التأثير فى إيجاب فريضة فإذا حال الحول على جزء بالغ فى حد ذاته حد النصاب فلا يصلح جزئيته لنصاب أخر لم يحل الحول عليه مانعا عن تأثير هذا الجزء فى إيجاب فريضة و: من انه متى اندرج الكل تحت نصاب أخر انحصر فريضته فيما جعله الشارع فريضته لذلك النصاب، فمن ملك ستا و ثلاثين من الإبل فزكاة ماله لدى تمام حوله ابنة لبون و لم يجعل الشارع فى هذا العدد ابنة مخاض و شاتين أو سبع شياه ابدا، و هذا هو الوجه، و انما التزمنا فى العام الأول ببقاء حول الأمهات بحاله بدعوى انه يفهم من قول الشارع بعد بيان النصب، و كلما لم يحل عليه الحول فلا شىء عليه ان المراد بالاعداد التى وضعت الزكاة عليها هى الأعداد التى قد حال الحول عليها، فالسخال قبل ان يحول عليها الحول حيث جعلها الشارع كان لم تكن لا تصلح للمانعية عن تأثير عدد الأمهات فى إيجاب فريضتها عند حلول حولها، و اما عند تمام حول السخال

فقد حال الحول على الجميع، و لكن لم يلتزم بتأثيره فى إيجاب فريضته التى جعلها الشارع فريضة لهذا لاستلزامه ان يزكى بعض هذا النصاب فى عام من وجهين، و هذا الدليل لا يقتضى إلا صرف الحكم عن هذا الموضوع حتى يحول عليه حول أخر بعد حول الأمهات لا التصرف فى موضوعه، كيف و لو قلنا بسببية أبعاض كل نصاب لإيجاب فريضة عند تمام حولها قبل حول المجموع للزم تنزيل إطلاق قوله عليه السّلام: فإذا كثرت الإبل ففى كل خمسين حقة و فى كل أربعين ابنة لبون، و كذا قوله عليه السّلام فى الغنم فإذا تمت اربعمأة ففى كل مأة شاة، و كذا ما ورد فى سائر نصب الإبل من انها إذا بلغت احدى و ستين فكذا، و خمسا و سبعين فكذا و إحدى و تسعين فكذا و غير ذلك على فروض نادرة التحقق و هى ما لو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۵۰

دخلت الجميع فى ملكه دفعة بشرائط النصاب، و الا فلو ملكها تدريجا كما هو الغالب استقل كل بعض بفريضة عند تمام حوله، فلو ملك فى كل يوم أو أسبوع أو شهر خمسا أو ستا أو عشرا الى خمس و عشرين حتى اجتمع عنده ألف أو الفان من الإبل لم يكن فريضتها على هذا فى تمام عمره إلا شياة يوما فيوما على التدريج و هذا مما يقطع بعدم ارادته من اخبار الباب كما لا يخفى على من لاحظها انتهى بعبارته، و انما نقلناه بطولها لجودة ما افاده من التحقيق و التدقيق، و لقد أجاد فى اقتصاره على ذكر الاحتمالين و تركه للآخرين الا ان ما افاده بطوله لا يمنع عن إطلاق الأصحاب ان للملك الجديد حولا بانفراده إذا كان نصابا مستقلا سواء كان مكملا للنصاب الأخر أم لا، فالمسألة لا تخلو عن الاشكال فتدبر.

[مسألة ۱۴ لو اصدق زوجته نصابا و حال عليه الحول]

مسألة ۱۴ لو اصدق زوجته نصابا و حال عليه الحول وجب عليه الزكاة، و لو طلقها بعد الحول قبل الدخول رجع نصفه الى الزوج و وجب عليها زكاة المجموع فى نصفها، و لو تلف نصفها يجب إخراج الزكاة من النصف الذى رجع الى الزوج و يرجع بعد الإخراج عليها بمقدار الزكاة هذا ان كان التلف بتفريط منها، و اما ان تلف عندها بلا تفريط فيخرج نصف الزكاة من النصف الذى عند الزوج لعدم ضمان الزوجة حينئذ لعدم تفريطها نعم يرجع الزوج حينئذ أيضا عليها بمقدار ما أخرج.

فى هذه المسألة أمور ينبغى البحث عنها (الأول) لو اصدق زوجته نصابا تملكه الزوجة بالعقد فلو أقبضها إياه و حال عليه الحول فى يدها مستجمعا للشروط المعتبرة فى الزكاة وجب عليها الزكاة بلا خلاف فيه كما فى الجواهر، و لا اشكال لعموم الأدلة، و إطلاقها، و كونه فى معرض السقوط أو التشطير باحتمال طرو الفسخ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۵۱

بالموت أو الطلاق مع عدم تحقق الدخول غير قادح فى وجوب الزكاة عليها كما فى الهبة و نحوها.

(الثانى) لو طلقها بعد الحول و قبل الدخول و قد أخرجت الزكاة فإن أخرجتها من غير العين فلا إشكال فى رجوع نصف المجموع الى الزوج لوجود المقتضى و هو الطلاق و عدم المانع لا يقال المانع عنه موجود و هو خروج الفريضة عن ملك الزوجة بحلول الحول و دخولها فى ملك المستحق ثم انتقالها جديدا إلى الزوجة بسبب أداء الواجب من غير العين، و الطلاق يفسخ الملك الحاصل لها بسبب النكاح دون غيره من النوافل الجديدة كما لو فرض انتقال المهر عنها بهبة و نحوها ثم عاد إليها بإرث أو غيره ثم طلقها قبل الدخول فإنه ليس للزوج حينئذ إلا القيمة لأن الطلاق ناسخ لا ناقل، لانه يقال بعد تسليم انه ليس للزوج إلا القيمة فيما فرض من المثال انه فيما نحن فيه ممنوع لعدم المعارضة بين حق الزكاة و ما يثبت للزوج من النصف، لاحتمال المال لهما من غير حول على ما سيأتى فى الأمر الثالث، و ان أخرجتها من العين يرجع الزوج عليها بنصف الباقى و

نصف قیمة المخرج کما حکی الاعتراف به عن الشهید و غیره، خلافا للمحکی عن المبسوط و المعتبر من ان علیها إعطاء نصف المجموع الذی هو حق الزوج موفرا، و لیس لها إعطاء نصف الباقی، و نصف قیمة المخرج، و ذلک لإمکان استیفاء الزوج حقه من العین کملا و معه فلا مقتضی للعدول إلی القیمة، و أورد علیه بمنع إمکان استیفاء حق الزوج من العین کملا لان النصف الذی ملکه بالطلاق هو الحصة المشاعة فی جمیع اجزاء المهر، و مع فرض تلف شیء منه أو الانتقال الی الغیر بإخراجه زکاة الذی هو فی حکم التلف یسقط من النصف بالنسبة و ان کانت غرامتها علیها لأنه فی یدها مضمون علیها.

(الثالث) لو طلقها قبل الدخول و بعد الحول و کان الطلاق قبل إخراج الزکاة رجع نصفه الی الزوج و علی الزوجة زکاة المجموع فتخرجها اما من نصفها

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۹، ص: ۴۵۲

الذی نصیبها أو من غیره، و ربما یقال فی المقام برجوع نصف الباقی الی الزوج و له نصف قیمة الفریضة علی الزوجة، و ذلک لان مقدار الزکاة قد خرج عن ملکها بحلول الحول، و لیس الباقی فی یدها الا ما عداه، و الطلاق یفسخ الملک الذی هو فی المقام النصف المشاع فی جمیع المهر، و مع فرض ذهاب شیء منه یتعذر من النصف بنسبته فینتقل إلی القیمة الا انه یذهب جمیعه منها، و الا لاقتضی فیما لو تلف منه النصف قبل الطلاق انحصار حقه فیما بقی فی یدها من النصف الأخر و هو معلوم البطلان ضرورة عدم کون ما فی یدها نصف المشاع حقیقة و ان أطلق علیه اسم النصف، فالمتجه حینئذ انتقال النصف المشاع من الباقی الی الزوج و تغرم الزوجة له قیمة النصف من الفریضة، و یندفع بعدم المنافاة بین ملک الزوج للنصف من جمیع المهر و استحقاق المستحق للفریضة منه بسبب سابق و لو علی القول بالشرکة الحقیقیة فی الزکاة إذ لا معارضة بین الحقین، فان کل جزء یفرض منه یمکن ان یکون عشره مثلا لشخص و نصفه لاخر و الباقی منه لثالث کما فی باب المواریث إذا لم یستلزم العول.

(الرابع) الأقوی انه لیس للزوجة إخراج الزکاة من العین بعد الطلاق قبل القسمة مع الزوج إلا بإجازته لأنه مال مشترک بینهما، و لیس لأحد الشریکین التصرف فی مال المشترک من دون اذن شریکه، فهل تصح لها القسمة مع الزوج قبل أداء الزکاة احتمالان أقواهما ذلک، فتخرج الزکاة حینئذ من نصیبها أو من غیره، فان لها ان تتصرف فی متعلق الزکاة مع التعهد بأدائها من مال أخر حتی بالبیع فضلا عن القسمة مع الشریک و لو لم تؤدها من نصیبها أو من مال أخر یکون للساعی أن تبیع العین و یستوفی نصف الفریضة من النصف المنتقل الی الزوج بالقسمة، فیرجع الزوج به علی الزوجة، فان القسمة لم تؤثر فی تجرید ما أفرز للزوج عن حق المستحق ما لم یؤد زکوتها من مال أخر.

(الخامس) ربما یقال فی کون النصف من جمیع المهر للزوج بالطلاق قبل الدخول

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۹، ص: ۴۵۳

مع عدم أداء الزوجة للزکاة بالفرق بین التمکن من أدائها و لو لم تؤدها، و بین عدم التمکن منه بتوهم ان خروج النصف عن ملک الزوجة بالطلاق قبل التمکن من أداء الزکاة سبب لتلف شیء من الفریضة بنسبتها الشائعة فی النصف المشاع الخارج عن ملکها بلا تفریط، فیکون التلف علی المستحق حینئذ بخلاف ما إذا کان الطلاق مع تمکنها من أداء الزکاة، فإن خروجه حینئذ و ان کان سببا لتلفه الا انه مع تفریطها لتمکنها من أداء الزکاة، فیکون ضمانها علیها، و ربما ینبئ فی الفرق المذکور علی کون البضع الراجع إلیها بالطلاق عوضا عما یخرج من ملکها عن نصف المهر، فعلی القول بکون البضع عوضا فلا تلف لرجوع عوضه إلیها، و علی القول بعدم کونه عوضا فیتلف نصف المهر علی الزوجة فیرد النقص من الزکاة بنسبتها الی النصف، و الحق عدم الفرق بین التمکن من الأداء و عدمه، و عدم الابتناء علی تقدیره علی کون البضع عوضا، اما عدم الفرق بین صورتی التمکن من الأداء و عدمه فلما عرفت فی الأمر المتقدم من عدم المعارضة بین الحقین ای حق الزوج للنصف و حق المستحق للزکاة، حیث

ان النصف المشاع الـذى خرج عن ملك الزوجـة بالطلاق مغاير مع ما يسـتحقه المسـتحق من هـذا المال من باب فريضـة الزكاة، فليس خروجه عن ملك الزوجة قبل التمكن من أداء الزكاة سـببا لتلف شـىء من مال المسـتحق من غير تفريط حتى يكون نقصه على المسـتحق كمـا إذا بـاع المالـك طسـقا مشاعا من ماله من شـخص، ثم باع نصـفه المشاع أيضا من أخر فإن عليه الوفاء بكلا العقـدين، و امـا عـدم الابتناء على تقـدير الفرق على عوضـية البضع فلان التمكن من الأداء شـرط فى الضـمان لا الوجوب، و إذا فرض تحقق شـرائط وجوب الزكـاة من حلول الحلول و غيره يستحق المسـتحق من النصـاب مقـدار الفريضـة، و إذا وقع الطلاـق يكون مؤثرا فى اسـتحقاق الزوج نصف المهر فيملـك النصف منه على تقـدير بقـائه فى ملـك الزوجـة إلى حين الطلاق، و على تقدير عدم بقائه فقيمته، فان فرض مزاحمة بين الحقين فهى سبب لانتقال حق الزوج إلى القيمة فى مورد المزاحمة لا لتلف شىء من مال المسـتحق لكى يقال ان تلفه مع العوض أو بلا عوض، بل هذا دليل أخر أيضا على عدم الفرق بين التمكن و عدمه، إذ لا تلف حتى يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۵۴

قبـل التمكن من الأداء أو بعـده، و إذا لم يكن التمكن من الأداء شـرطا للوجوب يكون حق المسـتحق باقيا فى النصاب بحاله، فلو دفعت الزوجـة حينئـذ نصف المهر الى الزوج يجب عليها إخراج الزكاة من النصف الأخر الذى هو نصـيبه أو من مال أخر، مع ان حـديث عوضـية البضع ضـعيف جدا إذ البضع ليس عوضا عن المهر حقيقة، و لا معنى لرجوعه إلى الزوجة بالطلاق بحيث تصـير الزوجة مالكة له عوض نصف المهر الخارج عنها كما لا يخفى.

(السـادس) لو تلف نصف المهر المختص بالزوجـة بعـد اقتسـام المهر بينهـا و بين الزوج، و قيـل إخراجهـا الزكـاة فإن كان التلف بتفريط منها فالذى عليه المصـنف فى المتن انه تجب إخراج الزكاة من النصف الذى رجع الى الزوج، و يرجع بعد الإخراج عليها بمقـدار الزكاة، و لا يخفى ما فيه إذ لا يتعين الإخراج من النصف الـذى رجع الى الزوج، بل يجوز للمرئـة إخراجها من غيره، نعم لو لم تخرجهـا من غيره كـان للسـاعى أن يأخـذها من النصف الـذى رجع الى الزوج، فهل له ان يأخـذ تمام الزكاة منه حينئـذ أو نصـفها وجهان مبنيان على القول بكيفية تعلق الزكاة بالعين، فعلى القول بكونه من قبيل الكلى الخارجى كما عليه المصنف يأخذ تمام الزكاة منه، لأن الكلى الخارجى يتعين فى ضـمن ما يبقى من مصاديقه حسـبما حقق فى بيع الصاع من الصبرة، و على القول بالشـركة الحقيقيـة فـالمتعين فى الرجوع الى الزوج فى خصوص نصف المهر لاـ تمامه، و للساعى الرجوع الى الزوجـة حينئـذ فى النصف الأخر لأن الفرض كون التلف بتفريط منها، هـذا كله إذا كان التلف بتفريط من الزوجة فان كان لا بتفريط منها فلا تكون ضامنـا لما تلف من الفريضـة فينقص من الفريضـة بمقـدار نصـفها و يرجع الساعى فى النصف الأخر منها الى الزوج ان لم تؤدها الزوجة من مالها الأخر، و يرجع الزوج حينئذ إليها بمقدار ما اخرج و هذا ظاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۵۵

[مسألة ۱۵ إذا قال رب المال لم يحل على مالى الحول]

مسألة ۱۵ إذا قـال رب المال لم يحل على مالى الحول يسـمع منه بلا بينـة و لا يمين و كـذا لو ادعى الإخراج أو قال تلف منى ما أوجب النقص عن النصاب.

أو قال اختل بعض الشرائط فى أثناء الحول أو نحو ذلك، بل و لو قال إجمالا لا حق بالفعل على فى مالى قبل منه جميع ذلك ما لم يعلم كـذبه بلا خلاف فيه منا، كما فى الجواهر نسـبة اعترافه فى الجملـة إلى البعض، و يدل عليه الأصل فى بعض موارده مثل

مورد دعوى عـدم حلول الحول، أو دعوى الإجمـالى عـدم الحق الفعلى على المـال، و كون الإخراج حقا له كما هو حق عليه، و كونه ممـا لاـ يعلم الاـ من قبله لعـدم انحصـار المسـتحق حتى يسـتعلم منه، و جواز احتساب الزكاة من الـدين أو غيره مما يتعـذر الاشـهاد عليه، و لأنه عبادة يقبل قوله فى أدائها، و قول أمير المؤمنين عليه السّلام فى خبر بريـد بن معاويـة و فيه قال عليه السّلام لمصـدقه ثم قل لهم يا عباد اللّه أرسـلنى إليكم ولى اللّه لأخـذ منكم حق اللّه فى أموالكم فهل للّه فى أموالكم من حق فتؤده الى وليه فان قال لك قائل لا فلا تراجعه فان أنعم لك منهم منعم فانطلق معه من غير ان تخيفه أو تعده الا خيرا.

(الحـديث)، و فى معناه أخر، و تـدل تلك الاخبار على عدم الحاجة الى البينة أو اليمين أيضا مضافا الى ان ولاية إخراج الزكاة و تبديلها بالقيمة و صـرفها الى مستحقيها و تخصيصـها ببعض المسـتحقين دون بعض بيد المالك و ليس لأحد معارضته فى شىء من ذلك، و لا لهذا الحق مسـتحق خاص كى يعارض مع المالك فى شـىء من ذلك، و يرفع الأمر إلى الحاكم حتى يطالب منه اليمين أو البينة، هذا و لكن عن الدروس التفصيل بين تصديقه فى دعوى عدم الحول و بين تصديقه فى دعوى التلف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۵۶

بالحاجة إلى اليمين فى الأـخير دون الأـول، و وجه بموافقـة الأول مع الأصل دون الأخير و لازم ذلك لزوم اليمين فى كلما كان من قبيل الأخير مخالفا مع الأصل مثل دعوى الإخراج و نحوها و هو ضعيف جدا، هذا كله فيما إذا لم يعلم كذبه، و لو علم كذبه و بقـاء الحق فى مـا له يكون للحـاكم و غيره إلزامه بالإخراج من باب الأمر بالمعروف و مع امتناعه عنه يسـتوفيه من ماله من باب الحسـبة، و قال المصنف (قده) فى المسألة الخامسة من الفصل الذى عقده فى بقية أحكام الزكاة و مع التهمة لا بأس بالتفحص و التفتيش عنه، أقول و هو لاـ يخلو عن بعـد بعـد إطلاـق قول أمير المؤمنين عليه السّلام فى النهى عن مراجعته لا سـيما إذا اسـتلزم هتكه، نعم لو لم يوجب التهتـك و لاـ إخـافته لا بأس به كما قال (قـده) الا انه ليس بلازم على كل حال، بل فى الجواهر انه ربما توهم قبول قوله مع العلم بكذبه عملا بإطلاق النص المذكور لكنه مدفوع بالقطع بعدم ارادة ما يشمل ذلك من النص قطعا.

[مسألة ۱۶ إذا اشترى نصابا و كان للبائع الخيار]

مسألة ۱۶ إذا اشترى نصابا و كان للبائع الخيار فان فسخ قبل تمام الحول فلا شىء على المشترى و يكون ابتداء الحول بالنسبة إلى البائع من حين الفسخ، و ان فسخ بعد تمام الحول عند المشترى وجب عليه الزكاة و حينئذ فإن كان الفسخ بعد الإخراج من العين ضمن للبـائع قيمـة مـا اخرج، و ان أخرجهـا من مال أخر أخـذ البائع تمام العين، و ان كان قبل الإخراج فللمشترى أن يخرجها من العين و يغرم للبائع ما اخرج و ان يخرجها من أخر و يرجع العين بتمامها إلى البائع.

قـد تقدم جملة من القول فى حكم هذه المسألة فى مسألة السادسة من مسائل أول كتاب الزكاة، و خلاصة الكلام فى هذا المقام انه إذا كان للبائع الخيار و فسخ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۵۷

قبـل تمام الحول فلا شـىء على المشترى و لا على البائع إلى زمان الفسـخ، اما على المشترى فلعـدم حلول الحول عليه قطعا سواء قلنا بملكه فى زمن خيار البائع أم لا، كان متمكنا من التصرف أم لا، و هذا ظاهر.

و اما على البـائع فلعـدم الملـك بناء على التحقيق من تحقق النقل و الانتقال بالعقـد و لو لم يمض زمان الخيار، و تجب عليه من حين الفسـخ إذا حال عليه الحول و يكون مبـدء الحول من حين الفسخ لانه زمان الانتقال اليه بناء على ان الفسخ يؤثر من حينه لا من حين العقـد مع انه على تقـدير تأثيره من حين العقد أيضا كذلك لانه قبل الفسخ حينئذ لا يكون متمكنا من التصـرف كما لا

يخفى، نعم على قول الشيخ (قده) من توقف النقل على انقضاء زمان الخيار ينبغى القول بوجوب الزكاة على البائع ذى الخيار لكونه مالكا و متمكنا من التصرف كما لا يخفى، و ان فسخ البائع بعد تمام الحول عند المشترى ففى وجوب الزكاة حينئذ على المشترى بناء على القول المشهور من تحقق النقل بالعقد و عدم توقفه على انقضاء زمان الخيار قولان مبنيان على جواز تصرف من لا- خيار له فيما انتقل إليه فى زمان الخيار و عدمه، فعلى الأول تجب الزكاة على المشترى لتمامية شرائط وجوبها من ملك النصاب و التمكن من التصرف و حلول الحول و غيرها من الشرائط، و على الثانى فلا تجب عليه لعدم التمكن من التصرف، و حينئذ ينبغى تنقيح البحث عن المبنى و ان كان محله باب أحكام الخيارات.

فاعلم انه اختلف فى جواز تصرف من عليه الخيار على أقوال أولها عدم الجواز مطلقا وضعا و تكليفا، فلا ينفذ معاملاته و يحرم عليه إتلافه، و ثانيها الجواز كذلك بحيث لو فسخ ذو الخيار مع تصرف من لا خيار له بتصرف ناقل يرجع الى المثل أو القيمة، و ثالثها أيضا الجواز مطلقا وضعا و تكليفا لكنه إذا فسخ ذو الخيار يبطل تصرفه الناقل اما من حين الفسخ أو من أصله، و مرجع هذا القول الى القول بالتفصيل بين

التصرفات التالفة و الناقلة فلا تجوز الاولى دون الثانية لأن بطلان التصرف فى الإتلاف الخارجى غير متصور لكى يحكم به عند الفسخ فيجب المنع عنه حينئذ، و فى حكمه الإتلاف الشرعى كالعتق لان التالف لا يمكن لان يعود كما ان الحر لا يعود الى الرق، فلو صح العتق نفذ مطلقا و لا يمكن إبطاله بالفسخ و لو لم ينفذ يجب ان لا يصح رأسا، و كيف كان فتحقيق القول من بين تلك الأقوال يحتاج الى بيان أمور.

(الأول) هل الفسخ عبارة عن إرجاع العين فيترتب عليه حل العقد أو هو عبارة عن حل العقد و يترتب عليه ارتجاع العين وجوه ثالثها التفصيل بين الجواز الحقى كالفسخ فى البيع و نحوه، و بين الجواز الحكمى كالهبة بكون الفسخ فى الأول هو حل العقد المترتب عليه ارتجاع العين، و فى الثانى إرجاع العين المترتب عليه حل العقد، و الأقوى هو الثانى، و ذلك لان الخيار عبارة عن سلطنة خاصة لذى الخيار على التزامه الذى هو مضمون العقد و نظرة له فيما صدر منه من الالتزام بحيث يكون مالكا على التزامه فى تنفيذه أو هدمه و رفعه، و هذه السلطنة تارة مجعولة بجعل شرعى، و اخرى يكون بجعل المتعاملين، و على الأول فقد تكون قابلة للإسقاط، و اخرى لا تكون قابلة له، فهى فى جميع الحالات و الموارد شىء واحد من غير فرق بين ما كان الجواز حقيا أو حكميا، فالفسخ عبارة عن حل العقد و رفع الالتزام العقدى المترتب عليه ارتجاع كل من العوضين عما انتقل إليه الى ما انتقل عنه، و الخيار عبارة عن السلطنة على حد العقد و إمضائه، فإذا كان لأحد المتعاملين يكون هو مالكا لالتزامه و للالتزام الأخر بحيث له حل العقد أو إبقائه و إذا كان لهما يكون كل منهما مالكا للالتزام الأخر.

(الأمر الثانى) بناء على ان الخيار عبارة عن سلطنة حل العقد و إبقائه هل هو موضوعى أو طريقى وجهان، فمعنى موضوعيته هو ان يكون النظر الى نفس حل العقد و صرفه من غير ملاحظة ارتجاع العينين فى حله بل المنظور هو نفس حل العقد بما

هو حله، و يقابله الطريقية و هى عبارة عن ان يكون النظر فى حل العقد هو رجوع العوضين الى ما كان و عودهما إلى الحالة التى كانتا عليها قبل العقد، أقواهما الأخير، و ذلك لانه لو كان موضوعيا صرفا لوجب ان ترثه الزوجة مطلقا.

و فصل المشهور فى إرث الزوجة للخيار الذى يستحقه الزوج الميت المتعلق بالأرض بين ما كانت الأرض منتقلة عن الزوج فلا ترث الزوجة لأنها لا ترث من العقار و بين ما كانت الأرض منتقلة إليه فترثه الزوجة لأنها ترث من الثمن لو فسخت العقد و لو لم تكن العين متعلقة لحق الخيار بل كان الخيار مجرد السلطنة على حل العقد من دون النظر الى العين لما كان وجه لهذا التفصيل

بـل كـان اللازم إما إرثها مطلقا أو ان لا يرثه الوارث أصـلا لأن الاعتبار العقلائى تارة يكون كالولايـة و القيمومـة التى هى عبارة عن نفس السـلطنة فهـذا لاـ ينتقـل الى الغير و لو كـان وارثـا للمال، و اخرى يكون اعتباره باعتبار متعلقـة فلا بـدان ينتقل الى كل وارث و لو كانت زوجة بل يجب انتقاله الى وارث ذى الحق كالأجنبى الذى جعل له الخيار و ان لم يكن وارثا للمال.

(الأـمر الثـالث) بنـاء على كون اعتبـار الفسـخ طريقيـا فهل هو طريق الى استرجاع العين بما هو هو، أو انه طريق الى استرجاعه من حيث انه مـال فيكون النظر الى استرجاع ماليته بالأعم من العين بخصوصـيته أو المثل أو القيمـة وجهان مبنيان على ان المـدار فى القيمـة فى باب الضـمان على قيمـة يوم الأداء، أو قيمـة يوم التلف، و منشأ كون المدار فى بابه على قيمة يوم الأداء هو بقاء العين الشخصـية بخصوصـيتها العينية فى عهدة الضامن أو بماليتها الصرفة الغير المتقدرة بالمقدار أصلا حيث انه حينئذ عند الأداء يجب عليه رد العين مع إمكان ردها، و مع عـدم إمكانه رد قيمة يوم الرد حيث ان فى ذمته مالية العين غير متقدرة بالمقدار فيتقدر حين أدائها فتصير العبرة بيوم الأداء، و منشأ كونه فى باب الضمان على قيمة يوم التلف هو بقاء العين بماليتها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۶۰

المتقـدرة بالمقدار فى عهدة الضامن فيكون ما فى ذمته هو القدر المشترك بين العين و المثل و القيمة لا خصوصـية العين، فعلى الأول أعنى كون المدار فى باب الضـمان على قيمة يوم الأداء يجب حفظ العين عند وجودها ليتمكن عن ردها الى المضـمون له فلا يجوز له التصـرفات المتلفـة و الناقلـة، و يكون حفظها من قبيل المقدمات الوجودية للواجب المطلق، و على الثانى أعنى كون المـدار فى بـاب الضـمان على قيمـة يوم التلف يجوز للضـامن إتلاـف العين و نقلهـا الى الغير لاـن ما فى ذمـة الضامن هو القـدر المشترك بين العين و المثـل أو القيمـة، و يكون حفـظ العين من مقـدمات الوجوبيـة للواجب المشـروط التى لاـ يجب حفظها، و حيث ان التحقيق فى بـاب الضـمان هو كون العبرة فى القيمـة على يوم الأداء فلا جرم يجب الحكم فى المقام بحرمـة التصـرفات المانعـة عن الاسترداد عن غير ذى الخيار كما عليه المشـهور الا انه يبعده عدم اختلاف حقيقة الخيار فى صورة بقاء العين و تلفها فلا بـد من ان يكون طريقيا لاسترجاع الماليـة القـدر المشترک بين العين و القيمـة و المثل كما عليه المحقق الأنصارى (قـده)، و المسألـة ملتبسـة جـدا هـذا كله فى غير خيـار المشـروط برد الثمن، و امـا فيه فلا ينبغى الشـبهة فى عـدم جواز تصـرف المانع عن الاـسترداد لاـن الغرض من جعـل الخيـار نوعا هو التوسل الى استرداد نفس المبيع كما لا يخفى لا ان يكون النظر الى اسـتجلاب ماليته بلا نظر الى نفس المبيع، كيف و لعل الماليـة واصـلة إلى ذى الخيار بأخـذ الثمن كما إذا باعه بثمن المثل، فيكون النظر فى جعل الخيار حينئـذ إلى استرداد نفس المبيع، و قـد ظهر مما ذكرناه حكم وجوب الزكاة على المشترى فى زمان خيار البائع، و انه يـدور مـدار تمكنه من التصـرف فتجب عليه الزكاة فيما يجوز له التصـرف و لا تجب فيما لا يجوز و يشـكل وجوبها فيما يشـكل جوازه كما لا يخفى.

[فصل فى زكاة النقدين و هما الذهب و الفضة]

اشارة

فصل فى زكاة النقدين و هما الذهب و الفضة،

[و يشرط فى وجوب الزكاة فيهما مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور]

اشارة

و يشرط فى وجوب الزكاة فيهما مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۶۱

[الأول: النصاب]

الأول: النصاب ففى الذهب نصابان الأول عشرون دينارا و فيه نصف دينار، و الدينار مثقال شرعى و هو ثلاثة أرباع الصيرفى، فعلى هذا النصاب الأول بالمثقال الصيرفى خمسة عشر مثقال و زكاته ربع المثقال و ثمنه، و الثانى أربعة دنانير و هى ثلاث مثاقيل صيرفية و فيه ربع العشر اى من أربعين واحد فيكون فيه قيراطان إذ كل دينار عشرون قيراطا ثم إذا زاد أربعة فكذلك، و ليس قبل ان يبلغ عشرين دينارا شىء كما انه ليس بعد العشرين قبل ان يزيد أربعة شىء و كذا ليس بعد هذه الأربعة شىء إلا إذا زاد أربعة أخرى و هكذا، و الحاصل ان فى العشرين دينارا ربع العشر و هو نصف دينار و كذا فى الزائد إلى يبلغ أربعة و عشرين و فيها ربع عشرة و هو نصف دينار و قيراطان، و كذا فى الزائد الى ان يبلغ ثمانية و عشرين و فيها نصف دينار و اربع قيراطات و هكذا و على هذا فإذا أخرج بعد البلوغ الى عشرين فما زاد من كل أربعين واحد فقد ادى ما عليه و فى بعض الأوقات زاد على ما عليه بقليل فلا بأس باختيار هذا الوجه من جهة السهولة.

فى هذا المتن أمور يجب ان يبحث عنها (الأول): لا تجب الزكاة فى الذهب حتى تبلغ عشرين دينارا، قال فى الجواهر بلا خلاف أجده بل الإجماع بقسيمه عليه، و النصوص متواترة فيه.

(الثانى) المشهور المتصور على ان فى الذهب نصابان أولهما عشرون دينارا ثم ليس فى الزائد عليه شىء حتى تبلغ أربعة دنانير، ثم ليس فى الزائد على أربعة و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۶۲

عشرين شيئا حتى تبلغ ثمانية و عشرين و هكذا يجب أربعة أربعة كلما بلغت، و عن الصدوقين ان نصابه أربعون دينارا فلا تجب الزكاة حتى تبلغ الذهب أربعين، و الظاهر من محمد بن بابويه موافقته مع المشهور فى النصاب الثانى بمعنى انه يقول بأنها إذا زادت عن الأربعين فلا شىء فيه حتى تبلغ أربعة و هكذا يجب أربعة أربعة كلما بلغت، و لكن المحكى عن أبيه على بن بابويه نفى النصاب الثانى أيضا، و قال ليس فى النيف شىء حتى يبلغ أربعين، و كيف كان فالأقوى ما عليه المشهور لدلالة الأخبار الكثيرة المعتبرة عليه.

و استدل الصدوقان بموثقة الفضلاء و صحيحة زرارة، و لا يخفى انهما ليسا بحجة لإعراض الأصحاب عن العمل بهما فالعمل على قول المشهور متعين.

(الثالث) صرح جملة من الأعيان بأنه لا خلاف بين الأصحاب.

(قدس إله أسرارهم) ان الدنانير لم يتغير وزنها عما هى عليه الآن لا فى جاهلية و لا إسلام، و ان الدينار مثقال شرعى فهما متحدان و زنا و لذا يعبر فى اخبار الزكاة تارة بالدينار و اخرى بالمثقال، ففى صحيح حسين بن يسار السائل عن ابى الحسن عليه السّلام فى كم وضع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم الزكاة فقال فى كل مأتين درهم خمسة دراهم فان نقصت فلا زكاة و فى الذهب فى كل عشرين دينار نصف دينار فان نقص فلا زكاة فيه، و موثق على بن عقبة عنها (عليهما السلام) قالا ليس فيما دون العشرين مثقالا من الذهب شىء فإذا كملت عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال إلى أربعة و عشرين و إذا كملت أربعة و عشرين ففيها ثلاثة أخماس دينار إلى ثمانية و عشرين، فعلى هذا الحساب كلما زاد أربعة دنانير فانظر فى الخبر الأخير كيف عبر بالمثقال

تارة و بالدينار اخرى، و فى معنى الخبرين غيرهما من الاخبار، و المراد بالمثقال هو الشرعى منه، و قد

ادعى فى الجواهر نفى الخلاف عنه، و المثقال الشرعى ثلاثة أرباع الصيرفى فعلى هذا النصاب الأول من الذهب بالمثقال الصيرفى خمسة عشر مثقالا لان كل مثقال صيرفى مثقال شرعى و ثلث من مثقال شرعى فتصير خمسة عشر مثقال الصيرفى مطابقا مع العشرين من الشرعى.

(الرابع) الفريضة من نصاب الذهب هو ربع العشر ففى عشرين مثقالا يكون الواجب هو نصف المثقال الذى هو ربع الاثنين الذى هو عشر العشرين و فى أربعة دنانير قيراطان لان كل دينار عشرون قيراطا ففى كل دينار من أربعة دنانير نصف القيراط الذى هو ربع عشر العشرين، و القيراط أصله القراط بالكسر و التشديد لان جمعه قراريط فأبدل من أحد حرفى تضعيفه ياء كما فى دينار و دنار هكذا ذكره الجوهرى، و المصرح به فى جملة من كلمات الأصحاب كما فى المتن انه جزء من عشرين جزء من الدينار فكل دينار يكون عشرين قيراطا فالقيراط يكون نصف العشر من الدينار، لكن عن القاموس انه يختلف وزنه بحسب البلاد فبمكة ربع سدس دينار، و بالعراق نصف عشره، و قال بعضهم انه جزء من اجزاء الدينار و هو نصف عشرة فى أكثر البلاد، و أهل الشام يجعلونه جزء من أربعة و عشرين.

أقول و هذا الذى نسبه هذا البعض الى أهل الشام هو الذى نسبه فى القاموس الى أهل مكة لأن كونه ربع السدس من الدينار يصح إذا قسم الدينار على أربعة و عشرين، فيكون القيراط ربعا للأربعة التى هى سدس أربعة و عشرين، و كيف ما كان فالذى صرح به الأصحاب من كونه نصف العشر من الدينار منزل على ما بالعراق كما هو واضح و الدينار ثمان و ستون شعيرة و أربعة أسباع شعيرة، و القيراط ثلاث شعيرات و ثلاثة أسباع شعيرة و هذا أيضا ظاهر.

(الخامس) إذا خرج بعد بلوغ الذهب الى عشرين فما زاد من كل أربعين

واحدا الذى هو ربع العشر من أربعين فقد ادى ما عليه و فى بعض الأوقات زاد على ما عليه بقليل كما إذا كان بين النصابين كما فى الواحدة و الأربعين إلى أربعة و أربعين مثلا عند التجاوز من الأربعين لم يزد فى الفريضة شيئا سوى ما فى الأربعين حتى تبلغ إلى أربعة و أربعين فلو ادى من الجميع بحساب كل أربعين واحدا ينتهى الى ان يؤدى فى بعض الأوقات ما زاد على الواجب عليه بقليل و لا بأس به كما لا بأس باختيار هذا الوجه من جهة السهولة.

و فى الفضة أيضا نصابان الأول مائتا درهم و فيها خمس دراهم، الثانى أربعون درهما و فيها درهم، و الدرهم نصف المثقال الصيرفى و ربع عشره، و على هذا فالنصاب الأول مأة و خمسة مثاقيل صيرفية، و الثانى أحد و عشرون مثقالا و ليس فيما قبل النصاب الأول و لا فيما بين النصابين شىء على ما مر، و فى الفضة أيضا بعد البلوغ النصاب إذا اخرج من كل أربعين واحدا فقد ادى ما عليه و قد يكون زاد خيرا قليلا.

فى هذا المتن أيضا أمور (الأول): لا زكاة فى الفضة حتى تلغ مأتى درهم و لا فيما زاد على المأتين حتى تبلغ أربعين درهما بلا خلاف فيه نصا و فتوى كما فى الجواهر، و فيه أيضا بل الإجماع بقسميه عليه، و النصوص يمكن دعوى تواترها فيه و ليس فيما نقص عن المأتين شىء و لو يسيرا كالحبة و نحوها و ان تسومح فيه فى المعاملات العرفية، و ليعلم أن مسامحة العرف فى إطلاق لفظ بماله من المفهوم على شىء تارة تكون من باب المسامحة فى المصداق بان يرون ما لا يكون مصداقا لمفهوم مصداقا و مع هذه المسامحة يطلقون اللفظ بما له من المفهوم عليه إطلاقا حقيقيا و ان كان المنشأ فى إطلاقه هو المسامحة فى المصداق، و مرجع ذلك الى التصرف فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۴۶۵

المفهوم كما لا يخفى، و فى مثل ذلك إذا كان اللفظ بماله من المفهوم العرفى موضوعا لحكم شرعى يسرى الحكم الى مصداقه المسامحى العرفى الناشى عن التصرف من المفهوم حيث ان الحكم ثابت له بما هو مفهوم عرفى و المفروض ان العرف يرى المفهوم على مرتبة يصدق على ذاك المصداق صدقا حقيقيا، و اخرى تكون من باب المسامحة فى الصدق بلا تصرف منه فى المفهوم و هذا الإطلاق لا يكون حينئذ حقيقيا قطعا بل هو من باب التجوز و لا بد فيه من اعمال عناية كما إذا كان مفهوم الكر مثلا وزنا مخصوصا و هو ألف و مائتا رطل بالعراقى مثلا و أطلق على الأقل منه بقليل و لو بقدر رأس إبرة مثلا بالمسامحة يكون إطلاقه عليه بالعناية و من باب التجوز بعلاقة ما كان أو ما سيكون و نحو ذلك، و لا عبرة فى هذا التسامح بالنسبة إلى الحكم المترتب عليه بل الحكم ثابت لما يصدق عليه المفهوم صدقا حقيقيا، و لا ينظر الى ما يطلق عليه بالعناية، و هذا باب واسع فى تشخيص الموضوع العرفى و التميز بين ما يتبع العرف فى مسامحاتهم و بين ما لا عبرة بمسامحاتهم، و منه ما نحن فيه حيث ان النصاب الأول من الفضة مثلا هو مأتا درهم و مفهوم مأتا درهم مبين عرفا لكنهم قد يسامحون فى إطلاقه على الأقل منه بقليل بحيث يرون المأتين الا شعيرة مثلا مصداقا للمأتين كما يرون أربعين سيرات الا مثقالا مصداقا للمن التبريزى، لكن مع تبين مفهوم المن التبريزى عندهم و انه عبارة عن أربعين سير، و كل سير عبارة عن ستة عشرة مثقال فهذا التسامح منهم لا عبرة به بل الحكم مترتب على الموضوع بماله من المفهوم و يرى الى ما هو مصداقه حقيقة عند العرف لا بالعناية، و المتحصل من ذلك انه لو نقص من مأتى درهم شى‌ء و لو كان يسيرا بأقل من قليل لا تجب الزكاة و ان كان العرف يطلقون عليه مفهوم مأتى درهم بالمسامحة و الى ما ذكرنا يشير فى الجواهر حيث انه بعد الحكم بأنه ليس فيما ينقص عن المأتين شى‌ء و لو يسيرا كالحبة و نحوه قال و ان تسومح فيه فى المعاملة بحيث يروج فيها لأن المسامحة العرفية لا يبتنى عليها الأحكام الشرعية إذ الحقيقة فى التقدير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۴۶۶

كونه على التحقيق دون التقريب، ثم ان علم مقدار الذهب أو الفضة فهو و الا فطريق معرفته عرضه على الموازين المتعارفة فى البلاد المعتمد عليها العرف و العقلاء فى تشخيص مقادير الأشياء فإن اتحد الميزان أو توافقت مع الاختلاف فهو و ان اختلفت فبلغ بعضها حد النصاب دون الأخر ففى سقوط الموازين عن الاعتبار حيث يعلم إجمالا بمخالفة أحدهما للواقع و مع تعذر تحقيق ما هو الحق منهما يجب الرجوع الى ما يقتضيه الأصل و هو البراءة كما هو المحكى عن الشيخ فى الخلاف و العلامة فى التذكرة، أو وجوب الزكاة لصدق بلوغ النصاب عند مطابقته مع بعض الموازين و ان تخالف مع الأخر و هو كاف فى وجوب الزكاة إذ لا يعتبر بلوغه بالجميع لعدم إمكان تحققه مع ان العرف يتسامح فى المعاملة إذا كمل الوزن على بعض الموازين و نقص فى بعض أخر كما حكى القول به عن المسالك قولان أقواهما الأول، و ذلك لضعف ما استدل به للأخير لأن الرجوع الى الموازين طريق إلى معرفة بلوغ النصاب، و مع اختلافها تتساقط عن الطريقية كما هو الشأن فى كل طريق، و ليس اعتبارها موضوعيا حتى يكتفى فى صدق بلوغ النصاب عند المطابقة مع بعض الموازين و ان تخالف مع الأخر، و اما حديث تسامح العرف فى المعاملة إذا كمل الوزن مع بعض الموازين و نقص مع بعض أخر فقد عرفت انه شعرى و نحن و ان أوجبنا الاحتياط عند الشك فى بلوغ النصاب كما سيأتى تحقيقه الا ان إيجابه انما هو مع التمكن من الفحص المفروض تعذره فى المقام لاختلاف الموازين فلا بأس حينئذ فى الرجوع الى البراءة كما هو المرجع عند الشك فى فعلية كل واجب مشروط لأجل الشك فى تحقق شرط وجوبه.

(الأمر الثانى) قال فى المدارك لا خفاء فى ان الواجب حمل الدرهم الواقع فى النصوص الواردة عن أئمة الهدى (صلوات اللّه عليهم) على ما هو المتعارف فى زمانهم عليهم السلام، و قد نقل الخاصة و العامة ان قدر الدرهم فى ذلك الزمان ستة دوانيق، و

نص علیه جماعة من أهل اللغة انتهی، قد عرفت فی نصاب الذهب ان الدنانیر لم تتغیر وزنها عما هی علیه فی جاهلیة و لا إسلام بخلاف الدراهم إذ هی کانت

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۹، ص: ۴۶۷

فی زمن الجاهلیة علی قسمین بغلیة کان وزنها ثمانیة دوانیق و طبریة وزنها أربعة دوانیق ثم فی زمان بنی أمیة جمعوا الدرهمین و قسموهما نصفین کل درهم ستة دوانیق لنکتة تاریخیة فاستقر الإسلام علی ذلک، فالدرهم علی ستة دوانیق کما نفی عنه الخلاف فی الجواهر، و حکی نفیه عن جملة من الأصحاب، و عن بعض أخر دعوی الإجماع و الاتفاق علیه و الدانق ثمان حباب من أواسط الشعیر من العظم و الصفر و الرزانة و الخفة، و هذا أیضا ثابت بالإجماع کما ادعاه غیر واحد من المحققین بل قیل انه المتفق علیه بین الخاصة و العامة و ان کان التحدید بالحبات ینتهی إلی التقریب لاختلافها قطعا کما فی تحدید الفرسخ بالذراع و الإصبع و حبات الشعیر و شعر البرذون، و قد ذکرنا التفصیل فیه فی کتاب الصلاة، و بالجملة فلا اشکال و لا خلاف فی ان الدرهم ستة دوانیق و ان الدانق ثمان حباب، و مرسل المروی الدال علی ان الدانق اثنتی عشرة حبة من أوسط حب الشعیر شاذ متروک، و فیه عن ابی الحسن علیه السّلام ان الدرهم ستة دوانیق و الدانق ست حبات و الحبة وزن حبتین شعیر من أوسط الحب لا من صغاره و لا من کباره کما انه لا اشکال ان الدرهم بحسب المثقال الصیرفی نصفه و ربع عشره و بحسب المثقال الشرعی نصفه و خمسه، فعلی هذا فکل عشرة دراهم سبعة مثاقیل بالشرعی و خمسة مثاقیل و ربع مثقال بالصیر فی فالنصاب الأول من الفضة مأة و خمسة مثاقیل صیرفیة و مأة و أربعین شرعیة، و النصاب الثانی بالصیرفیة احد و عشرون مثقالا و بالشرعیة ثمانیة و عشرون.

(الأمر الثالث) فی الفضة أیضا بعد بلوغ النصاب إذا اخرج من کل أربعین واحدا فقد اخرج ما علیه و قد یکون زاد خیرا قلیلا، قال فی الجواهر و بعد ان ظهر ان الواجب فی کل منهما.

(ای من الذهب و الفضة) بعد بلوغ النصاب ربع العشر و لذا لو أخرجه من عنده أحدهما بعد العلم بالاشتمال علی النصاب الأول اجزء و ان لم یعتبر الجمیع بل

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۹، ص: ۴۶۸

ربما زاد خیرا إذ قد یشتمل ما عنده علی العفو کما هو واضح انتهی.

[الثانی: ان یکونا مسکوکین بسکة المعاملة]

الثانی: ان یکونا مسکوکین بسکة المعاملة سواء کان بسکة الإسلام أو الکفر بکتابة أو غیرها بقیت سکتهما أو صارا ممسوحین بالعارض، و اما إذا کانا ممسوحین بالأصالة فلا تجب فیهما إلا إذا تعومل بهما فتجب علی الأحوط کما ان الأحوط ذلک أیضا إذا ضربت للمعاملة و لم یتعامل بهما أو تعومل بهما لکنه لم یصل رواجهما الی حد یکون دراهم أو دنانیر و لو اتخذ الدرهم أو الدینار للزینة فإن خرج عن رواج المعاملة لم تجب فیه الزکاة و الا وجبت.

لا اشکال و لا خلاف فی انه یشترط فی وجوب الزکاة فی الذهب و الفضة ان یکون مضروبین دراهم و دنانیر مسکوکین بسکة المعاملة، و فی المدارک هذا قول علمائنا اجمع، و خالف فیه العامة فأوجبوا الزکاة فی غیر المنقوش إذا کان نقارا، و یدل علیه من الاخبار صحیح علی بن یقطین و خبر جمیل، و ما دل علی نفی الزکاة عن السبائک و الحلی و النقار و التبر، و هذا فی الجملة مما لا شبهة فیه و انما الکلام فی أمور (الأول): لا فرق فی السکة بین الکتابة و غیرها و لا بین کونها بسکة الإسلام أو الکفر کما

صرح به غير واحد كما فى الجواهر للإطلاق نصا و فتوى، و لا بين بقاء السكة و الأثر و عدمه كما إذا صارا ممسوحين بالعارض لكن مع بقاء المعاملة بهما، و لا بين عموم رواجهما فى سائر البلدان أو فى خصوص بلد و من البلاد الناسية بلا خلاف فيه كما فى مصباح الفقيه، و لا بين سكة سلطان الوقت و غيرها إذا جرت بها المعاملة، و الا فلا اعتبار بها كما صرح به فى كاشف الغطاء و ان قال فى الجواهر بان فيه بحث، لكن الأقوى عدم الاشكال فيه للإطلاق إذ يصدق عليه الصامت المنقوش بسكة المعاملة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۶۹

أو الدرهم و الدينار، و استدل له فى مصباح الفقيه بخبر زيد الصائغ و فيه انه لا دلالة فى الخبر على المطلوب إذ فيه انى كنت فى قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة و ثلث مس و ثلث رصاص و كانت تجوز عندهم و كنت أعملها و أنفقها (إلخ) و ليس فيه دلالة على كون الدراهم مسكوكة بغير سكة السلطان نعم فيه دلالة على وجوب الزكاة فيما كان رائجا فى بعض البلاد دون بعض كما انه يدل على وجوبها فى المغشوش إذا كان خالصة بقدر النصاب كما سيأتى.

(الثانى) إذا كان الذهب و الفضة ممسوحين بالأصالة و لم يضرب عليهما السكة أصلا و لم ينقشا بسكة المعاملة فلا تجب فيهما الزكاة قطعا إذا لم تعامل بهما من غير اشكال، و اما إذا تعومل بهما كذلك اى ممسوحين غير منقوشين ففى المدارك انه قد قطع الأصحاب بأنه لا زكاة فيها و هو حسن انتهى، و فى الجواهر و اما ما ذكر غير واحد من الأصحاب من عدم الزكاة فى غير المنقوش و لو جرت المعاملة به بل فى المدارك و محكى الذخيرة نسبته إلى الأصحاب مشعرا بدعوى الإجماع عليه فيمكن ان يكون مستنده الأخبار السابقة مع انه لا يخلو من بحث انتهى، و مراده من الاخبار السابقة خبر ابن يقطين الحاصر وجوب الزكاة فى الصامت المنقوش، و خبر جميل النافى وجوبها عن التبر و الحاصر وجوبها فى الدراهم و الدنانير إذ حصر وجوبها فيهما فى مقابل نفيه عن التبر يدل بإطلاقه على عدمه فى التبر و لو تعويل به فيكون المدار على المنقوش بسكة المعاملة و ما يسمى درهما أو دينارا و اما البحث الذى لا- يخلو عنه فلعله إشارة الى ان المراد من الصامت المنقوش أو الدرهم و الدنانير ما جرت عليه المعاملة و صارت نقودا و عومل معه معاملة الأثمان بحيث يعد ثمنا فى العرف و الأسواق لا- خصوص ما نوقش عليه سكة المعاملة فالنقش أخذ طريقا إلى الجرى المعاملى و صيرورته ثمنا لا موضوعيا بحث يدور الحكم مداره وجودا و عدما، و بعبارة أخرى ما يعد ثمنا و لو لم يكن منقوشا و هذا كما ترى لا يخلو عن وجه و ان لم يمكن القطع به الا انه لا ريب فى كونه أحوط كما ذكره فى المتن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۷۰

(الأمر الثالث) لا إشكال فى عدم اعتبار حصول المعاملة بالنقدين بالفعل فى وجوب الزكاة فيها بل يكفى كونهما كذلك و لو كان سابقا لأن العبرة باندراجهما فيما يسمى بالدرهم و الدينار و لا يختلف فيه الحال بين بقائهما على ما كانا عليه من الجرى المعاملى و بين هجرهما هذا و مع الشك فى بقاء حكمها بسبب هجرهما عن الجرى المعاملى فالمرجع هو استصحاب الوجوب كما لا يخفى.

(الرابع) لو ضربت للمعاملة لكن لم يتعامل بها أصلا أو تعومل بها لكن لم يصل التعامل بها الى حد تسمى دراهم أو دنانير ففى وجوب الزكاة فيها وجهان من أنها منقوشة بسكة المعاملة فيصدق عليها الصامت المنقوش و من ان المدار فى وجوبها على الجرى المعاملى و صيرورتها دراهم أو دنانير و عدها ثمنا فى الأسواق و مع الشك فى وجوبها يكون المرجع هو البراءة عن الوجوب و هذا هو الأقوى كما عليه صاحب الجواهر و حكاه عن جامع المقاصد حيث قال أومى إليه بقوله و ينبغى ان تبلغ رواجها الى ان تسمى دراهم و دنانير.

(الخامس) لو اتخذ الدراهم أو الدنانير للزينة كالحلى أو لغيرها فان خرج عن رواج المعاملة و لم يصدق عليهما الأثمان فلا تجب

فيهمـا الزكاة قطعا، و فى الجواهر لانتفاء الشـرط الـذى هو المعاملـة بضـفها و ليس ذا كالمهجورة التى قـد حصل التعامل بضـفها سابقـا كمـا هـو واضـح انتهى، و الا ففى الروضـة لم يتغير الحكم و ان زاده أو نقصه مـا دامت المعاملـة به على وجهه ممكنـة، و اسـتدل له فى الجواهر بإطلاق الأدلة و الاستصحاب الذى به يرجح عنده الإطلاق المزبور على ما دل على نفيها عن الحلى، قال و ان كـان التعارض بينهما من وجه بل يحكم عليه لان الخاص و ان كان استصـحابا يحكم على العام و ان كان كتابا ثم مال مضافا الى مـا قيل من ان المفهوم من نصوص الحلى المعـد لـذلك أصالـة و دعوى ظهورها فى جعل الـدراهم و الـدنانير حليا فلا تقبل التخصيص حينئذ واضحة المنع كدعوى ترجيح نصوص الحلى باشتمالها على التعليل بها

باقتضـاء الزكـاة فيهـا عـدم بقـاء شـىء منهـا أو مـا هو كالتعليـل ضـرورة انه بعـد تسـليم كونه علـة لا حكمـة أقصاه العموم القابل للتخصـيص بما عرفت انتهى، أقول و للّه درة و على إله سبحانه اجره فيما اتى به فى هذه الاسطرة من التحقيق و كم له (قده) فى ذلـك من نظير الا انه لا بأس بالتفتيش فيما افاده (قـده)، اما قوله (قـده) لإطلاق الأدلـة و مراده من الأدلـة هى الأدلـة الدالـة على وجوب الزكاة فى الـذهب و الفضـة أو فى خصوص الـدرهم و الدينار اما ما دل على وجوب الزكاة فى الذهب و الفضة فهو أعم من مـا يـدل على نفيه فى الحلى بالعموم المطلق فيخصـص بما يـدل على نفيه فى الحلى، و اما ما دل على وجوبها فى الـدراهم و الـدينار فلا يخفى انهـا معارضـة مع ما يـدل على نفى وجوبها فى الحلى بالعموم من وجه كما افاده (قـده)، و مورد الاجتماع هو الحلى المتخـذ من الـدراهم و الـدنانير و القاعـدة فى باب تعارض العام من وجه هو الأخذ بالأرجح منهما دلالة لو كان لأحدهما ترجيـح و الا فالتساقـط فى مورد التعارض و الرجوع الى دليل أخر من دليل اجتهادى أو أصـلى عملى لو لم يكن دليل اجتهادى فى البين، و قـد جعلوا المرجـح لأحـد العـامين أمورا (منها) ما كان سوق العام لبيان التحديـد و الضابطـة، و (منها) ما إذا لم يكن أحدهما قابلا للتخصـيص دون الأخر، و (منها) ما إذا كان أحدهما معللا بعلة دون الأخر فإنه يقدم العام المعلل على غيره، و السر فى تقديمه هو اقوائية ظهوره بالنسبة إلى العام الغير المعلل، و لا يخفى ان بعض العمومات الدالة على نفى الزكاة عن الحلى معلل بـأنه إذا لا يبقى منه شـىء و بعضـها فى حكم التعليل فى قوة الظهور مثل قوله عليه السّلام فى خبر رفاعـة فى جواب السؤال عن الزكـاة فى الحلى لا و لو بلغ مـأة ألف و قوله عليه السّلام فى خبر مروان مسـلم ليس فيه زكـاة و ان بلغ مـأة ألف درهم و حينئذ فمقتضـى القاعـدة هو الأخذ بتلك العمومات و رفع اليد عما يدل على وجوب الزكاة فى الدراهم و الدنانير فى مورد التعارض لا الأخـذ بالعمومات المثبتـة و مع التكافؤ يجب رفع اليـد عن كليهما و يرجع الى الأصل و هو البراءة فى المقام هذا و ربما يقال بان فى اخبار النافية عن الحلى اشعارا باختصاص شرع الزكاة بالمال الذى

من شأنه الصـرف لا مثل الحلى الـذى وضع للبقاء، بل فى جملة منها إشـعار بأن لعنوان كونه حليا من حيث هو مدخلية فى وضـع الزكاة عنه، و ان زكوته إعارته، و أيـد ذلك بما عن العلامة من ذهاب أكثر العامة اللذين لا يعتبرون السكة على نفيها فى الحلى المحلل انتهى.

و لا يخفى ما فيه لعدم دلالة الأخبار النافية على اختصاص مورد الزكاة بالمال المعد للصـرف دون المعد للبقاء، و لو سـلم اشـعار لها فى ذلك فلا تصل إلى مرتبـة الظهور لكى يصـح الأخذ به، و اما الاشـعار بخصوصـية عنوان الحلى فى مدخليته لوضع الزكاة عنه فهو مما لا نفهمه و لا يمكن الالتزام به، كما ان التأييـد بـذهاب أكثر العامـة الـذاهبين الى عـدم اعتبار السكة فى الزكاة على نفيها عن الحلى المحلل غريب جدا، و بالجملة ففيما ذكرناه أولا غنى و كفاية.

و اما قوله (قده) و الاستصـحاب الذى به يرجح الإطلاق المزبور على ما دل على نفيها عن الحلى، و لا يخفى انه ان أراد به تقوية

العمومات المثبتة فى الحلى المتخذ من الدراهم و الدنانير باستصحاب بقاء وجوب الزكاة الثابت لهما قبل اتخاذهما حليا ففيه ان الدليل لا يتقوى بالأصل كما انه لا يعارضه لوجوب كون المتقوى عليه و المتقوى كالمتعارضين فى مرتبة واحدة، و الأصل لا يكون فى مرتبة الدليل كما حقق فى موضعه، لكن مع ذلك لا تصير العمومات المثبتة بالتقوى بالأصل أخص من العمومات النافية عن الحلى لكى تنقلب النسبة عن العام من وجه الى الأعم و الأخص، و ان أراد انه بعد الاستصحاب و إثبات وجوب الزكاة فى الحلى المتخذ من الدراهم و الدينار يكون الاستصحاب المثبت للوجوب فى هذا الحلى المخصوص أخص من العمومات النافية و بعد ضمه إليها ينتج عموم نفى الوجوب عن الحلى إلا الحلى المتخذ من الدراهم و الدنانير، فتكون العمومات المثبتة مثبتة للوجوب فى مطلق الدراهم و الدنانير، و الاستصحاب مثبتا له فى خصوص المتخذ منهما حليا فيكون أخص، ففيه

ان تحكيم الاستصحاب على العام أيضا مما لا ينبغى ان يذهب الى الوهم، حيث ان الأصل كما عرفت لا يعارض مع الدليل بوجه.

و اما قوله (قده) مضافا الى ما قيل من ان المفهوم من نصوص الحلى المعد لذلك أصالة ففيه انه لا دلالة لتلك النصوص بل لا اشعار فيها على اختصاص النفى بما كان معدا لذلك أصالة، بل يمكن دعوى ظهورها فى العموم، أو ظهور بعضها فى خصوص المتخذ من الدراهم و الدنانير كقوله عليه السّلام فى خبر رفاعة المتقدم: و لو بلغ مأة ألف، و خبر مروان: و ان بلغ مأة ألف درهم، لاحتمال ان يكون المراد بلوغ نفس الحلى مأة ألف بان اتخذ مأة ألف درهم حليا لا قيمته، و كخبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام، و فيه قال قلت له الرجل يجعل لأهله الحلى من مأة دينار و المأتى دينار و أرانى قد قلت له ثلاث مأة فعليه الزكاة؟ قال ليس فيه زكاة، فان الظاهر منه جعل نفس مائة دينار و المأتين حليا، لا جعل ما يطابق قيمته المائة أو المأتين، فإنه مع كونه خلاف الظاهر يحتاج إلى القيمة حتى يصير المعنى مما قيمته يطابق مع مأة دينار أو المائتين، و لم أر من استدل بما ذكرناه، و لعل قوله (قده) و دعوى ظهورها فى جعل الدراهم و الدنانير حليا فلا تقبل التخصيص حينئذ واضحة المنع إشارة الى ما ذكرناه، فلو كان مدعى الظهور فى الحلى المتخذ منهما يدعى ظهور ما استظهرناه كانت دعواه بينة لا منع عنها أصلا، و لو كان مدعيا لظهور جميع الأخبار النافية فيما ادعاه كان للمنع عن دعواه مجال، و اما قوله (قده) فى منعه عن دعوى ترجيح نصوص الحلى باشتمالها على التعليل ضرورة انه بعد تسليم كونه علة لا حكمة أقصاه العموم القابل للتخصيص بما عرفت ففيه أولا و ان كان الظاهر من التعبير بقوله عليه السّلام: إذا لا يبقى منه شىء كونه حكمة لا علة، إذا لعبرة فى كون الشىء علة أن يصح جعله كبرى كلية، و جعل المعلل به صغرى من صغرياته بصورة الشكل الأول من القياس، مثل لانه مسكر الذى علل به حرمة الخمر حيث يصح ان يقال الخمر مسكر و كل مسكر حرام و الخمر

حرام، و لا يصح ان يقال فى المقام الحلى إذا أنفق منه لا يبقى منه شىء و كلما لا يبقى إذا أنفق لا يجب إنفاقه، فالحلى لا يجب إنفاقه، إذ لا دليل على إثبات الكبرى، فقوله عليه السّلام: إذا لا يبقى منه شىء حكمة، لعدم وجوب الزكاة فى الحلى لا علة الا انه مع ذلك كافية فى تقديم العمومات النافية للزكاة عن الحلى على العمومات المثبتة لها فى الدراهم و الدنانير، لأن الحكمة تصير منشأ لقوة الظهور الموجب للتقديم عند التعارض، و ثانيا ان ما افاده (قده) بقوله أقصاه العموم القابل للتخصيص بما عرفت فيه ما عرفت من الاستصحاب لا يكون مخصصا للعام و لا مرجحا لأحد العامين على الأخر، فالحق فى المقام هو عدم وجوب الزكاة فى الحلى المتخذ من الدراهم و الدنانير، و ان أمكن المعاملة به على وجهه اما لأجل تقديم العمومات النافية على العمومات المثبتة لما ذكر، أو لمكان إمكان ان يقال ان دلالة العمومات المثبتة على وجوب الزكاة فى الحلى المتخذ من الدراهم

و الدنانير بالإطلاق الدخولى، و دلالهٔ العمومات النافيهٔ على نفيه عنه بالعموم الأفرادى، فالأمر يدور بين تقييد الأولى أو تخصيص الثانيهٔ، و عند الدوران بينهما يكون التقييد أهون، أو لتساقط العامين فى مورد الاجتماع و الرجوع الى الأصل و هو البراءهٔ الا ان الأحوط فى ذلك مما لا ينبغى تركه.

[الثالث: مضى الحول بالدخول فى الشهر الثانى عشر]

الثالث: مضى الحول بالدخول فى الشهر الثانى عشر جامعا للشرائط التى منها النصاب فلو نقص فى أثنائه عن النصاب سقط الوجوب، و كذا لو تبدل بغيره من جنسه أو غيره، و كذا لو غير بالسبک سواء كان التبديل أو السبک بقصد الفرار من الزكاهٔ أولا ـ على الأقوى، و ان كان الأحوط الإخراج على الأول، و لو سبک الدراهم أو الدنانير بعد حلول الحول لم تسقط الزكاهٔ و وجب الإخراج بملاحظهٔ الدراهم و الدنانير إذا فرض نقص القيمهٔ بالسبک.

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۹، ص: ۴۷۵

هاهنا أمور (الأول) لا اشكال و لا خلاف فى اشتراط حلول الحول فى وجوب الزكاهٔ فى النقدين، و فى الجواهر الإجماع بقسميه عليه، و النصوص دالهٔ عليه عموما أو خصوصا، ففى صحيحهٔ زرارهٔ عن الباقر عليه السّلام قال عليه السّلام: الزكاهٔ على المال الصامت الذى يحول عليه الحول، و نحوها غيرها من الاخبار التى لا حاجهٔ الى نقلها، و يتحقق الحول بالدخول فى الشهر الثانى عشر حسبما تقدم القول فيه فى الأنعام، قال فى الجواهر و من الواضح كون المفهوم من دليل اعتبار الحول بقاء شخص النصاب فى تمام الحول، فلو نقص فى أثنائه أو تبدلت أعيان النصاب بغير جنسه لم تجب الزكاهٔ قطعا بلا خلاف فيه، و كذا مع التبديل بالجنس خلافا للشيخ (قده) فأوجبها مع التبديل بالجنس، و قد عرفت ما فيه فى زكاهٔ الانعام.

(الأمر الثانى) لا اشكال و لا خلاف فى انه لو غير الدراهم و الدنانير بالسبائک فى أثناء الحول لا بقصد الفرار من الزكاهٔ فلا زكاهٔ فيها لانتفاء شرط الوجوب و هو البقاء فى الحول كاملا، و لو غيرها بها فى أثنائه بقصد الفرار من الزكاهٔ ففى سقوط الزكاهٔ عنهما حينئذ.

(قولان) فالمشهور بين المتأخرين هو الأول، و عن جماعهٔ من القدماء كالصدوقين و السيد المرتضى و ابنا زهرهٔ و حمزهٔ و الحلبى هو الأخير، و منشأ الاختلاف هو اختلاف الاخبار فى ذلک، فمما يدل على القول الأول صحيحهٔ على بن يقطين المرشدهٔ الى ما يتحقق به الفرار من الزكاهٔ، و فيها إذا أردت ذلک اى نفى وجوب الزكاهٔ فاسبکه فإنه ليس فى سبائک الذهب و نقار الفضهٔ زكاهٔ، و روايهٔ هارون بن خارجهٔ و فيها انه جعل ذلک المال حليا أراد ان يفر به من الزكاهٔ أ عليه زكاهٔ؟ قال:

ليس على الحلى زكاهٔ، و صحيحهٔ عمر بن يزيد، و روايهٔ على بن يقطين المرويهٔ عن العلل، و ما يدل على القول الثانى موثقهٔ ابن مسلم، و خبر معاويهٔ بن عمار، و موثق إسحاق بن عمار، و قد جمع الشيخ (قده) بينهما بحمل الطائفهٔ الثانيهٔ تارهٔ على

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۹، ص: ۴۷۶

الاستحباب، و اخرى بالحمل على الفرار بعد استهلال الشهر الثانى عشر الذى به يتحقق حلول الحول، و جعل موثق زرارهٔ المروى عن الصادق عليه السّلام شاهدا على الجمع الثانى، إذ فيه انه قال للصادق عليه السّلام ان أباک قال لى من فر بها من الزكاهٔ فعليه أن يؤديها قال عليه السّلام: صدق ابى ان عليه ان يؤدى ما وجب عليه و ما لم يجب عليه فلا شىء عليه، ثم قال عليه السّلام أ رأيت لو ان رجلا أغمى عليه يوما ثم مات فذهب صلوته أ كان عليه و قد مات أن يؤديها قلت لا، قال الا ان يكون أفاق من يومه ثم قال لى أرايت لو ان رجلا ـ مرض فى شهر رمضان ثم مات أ كان يصام عنه؟ قلت لا، قال عليه السّلام و كذلک الرجل لا

يؤدى عن ماله الا ما حال عليه الحول.

و أورد عليه فيما أفاده فى الحمل الثانى أعنى الحمل على ما بعد الحول بقرينة موثقة المذكورة، و ان كان يصح بالنسبة الى بعض الاخبار الدالة على وجوب الزكاة إذا كان بقصد الفرار من الزكاة الا ان بعض من تلك الأخبار آبية عن هذا الحمل و ذلك كخبر معاوية بن عمار الذى فيه ان كان فر به من الزكاة فعليه الزكاة، و ان كان انما فعله ليتجمل به فليس عليه زكاة، إذ الظاهر من مقابلة الفعل للتجمل مع الفعل للفرار هو ارادة وجوب الزكاة مع الفعل للفرار فيما إذا فعل للتجمل الذى لم تكن فيه زكاة، و من المعلوم انه لو كان بعد الحول لكان الزكاة واجبا مطلقا، فعل للفرار أو للتجمل، و هذه المقابلة قرينة على إبائه عن الحمل على ما بعد الحول.

و اما الحمل الأول أى الحمل على الاستحباب فقد أورد عليه فى الحدائق بما قد تكرره فى غير موضع من كتابه بالإشكال فى الحمل الخبر الظاهر فى الوجوب على الاستحباب عند تعارضه مع ما يدل على عدمه، و الانصاف الا ان الحمل على الندب فى مورد المعارضة و ان لم يصح على وجه العموم و فى جميع الموارد الا انه ليس بتلك المكانة من الضعف، و مورد الاعتراض الذى يورده بعباراته المشتملة على السجع و ألقوا فى لا مرة واحدة، بل التحقيق ان يقال فى كل مورد ورد النص على عدم الوجوب

بحيث لا يحتمل الخلاف فيه يجب حمل الخبر الظاهر فى الوجوب على الاستحباب لا باستعمال ما هو الظاهر فى الوجوب فى الاستحباب حتى يورد عليه بعدم الدليل عليه، بل بما حقق فى محله من ان الأمر فى مورد الوجوب و الاستحباب لا يستعمل إلا فى شىء واحد و هو البعث و التحريك اعنى ما هو مصداق البعث و التحريك لا مفهومهما، و طبع البعث من حيث انه بعث يقتضى عدم الرضا تبرك المبعوث فمن نفس البعث مع ترك القرينة على الرضا بالترك ينتزع الوجوب من غير ان يستعمل الصيغة فى مفهوم الوجوب أو فى الطلب الشديد، و مع ذكر القرينة على الرضا بالترك ينتزع الندب، إذ هو عبارة عن طلب الشىء مع الرضا بترك المطلوب من غير ان يستعمل الأمر فى مفهوم الندب أو فى الطلب الضعيف، فالقول بان تفاوت الوجوب و الندب بتفاوت الطلب فى الشدة و الضعف شعر محض، كما ان القول بكون الأمر مستعملا فى الوجوب أو الندب باطل، و مع ورود النص على عدم الوجوب و الرضا بالترك ليس القول بالندب قولا بلا دلالة لكى يرد ما أورده صاحب الحدائق عليهم بان الندب مما يحتاج الى دليل، بل الدليل عليه هو نفس الأمر المستعمل فى البعث و التحريك مع قيام القرينة على رضاء الآمر بترك المبعوث اليه، لكن لما خفى ما ذكرناه على مثل صاحب الحدائق (قده) أورد فى موارد الحمل على الندب بما أورد، و لا غرو من مثله، و بالجملة فالحمل على الندب فما قام النص على عدم الوجوب مما لا بأس به بل لا محيص عنه، انما الكلام فى ان ما نحن فيه هل هو كذلك أم لا، و الذى يختلج بالبال و يخطر بالذهن القاصر ان دلالة الأخبار النافية للزكاة عن مورد البحث اعنى ما إذا كان تغيير الدراهم أو الدنانير إلى الحلى أو السبائك بقصد الفرار بالنسبة إلى العام الذى وقع التغيير فيه يكون بالإطلاق كقوله عليه السّلام فى صحيح ابن يقطين: إذا أردت ذلك فاسبكه فإنه ليس فى سبائك الذهب شىء و نقار الفضة زكاة، و قوله عليه السّلام فى خبر هارون بن خارجة: ليس على الحلى زكاة و ما ادخل على نفسه من النقصان فى ضعه و منعه نفسه فضله أكثر مما يخاف من الزكاة، و هكذا غير هما فإن دلالة الجميع على عدم وجوب الزكاة فى العام الذى وقع التغيير فيه كما ترى يكون بالإطلاق، كما ان الاخبار

المثبتة لها بالنسبة إلى العام المذكور كذلك، فحينئذ لا تكون الطائفة الأولى نصا فى عدم الوجوب لكى تجعل قرينة على ارادة

الندب من الطائفة الثانية، و لا يمكن حمل الطائفة الأولى النافية للوجوب الا عوام على التى بعد العام الذى وقع فيه التغيير، و الطائفة الثانية على العام الذى وقع فيه التغيير، لعدم شاهد عليه، ثم لم يعلم من القائلين بالوجوب إذا كان التغيير للفرار من الزكاة أنهم يخصون وجوبها بخصوص العام الذى وقع التحويل فى أثنائه، أو انهم يحكمون به فى السنين المتأخرة عنه ما دام العين المتحول عليه باقيه عنده بقصد الفرار عن الزكاة، و لعل الظاهر منهم هو الأول كما يظهر من بعض القائلين به فيما إذا كان التحويل بالجنس كتبديل الدرهم بالدرهم مثلا مستدلا عليه بأنه يصدق عليه بكونه مالكا للنصاب فى الحول، إذ هو انما يتم فى العام الذى يقع فيه التحويل، و بالجملة فالحمل على الاستحباب فى المقام لا- يخلو عن شىء، نعم الإنصاف أن موثق زرارة المتقدم نص فى السقوط فى عام التحول، حيث جعل فيه مناط الوجوب حلول الحول كما حمل عليه السلام قول أبيه فى الوجوب على ما إذا كان التحويل بعد الحول، فحينئذ يجب الأخذ به و جعله قرينة على ارادة الندب فى الاخبار الدالة على عدم السقوط، فالأولى ان يطرح الأخبار الدالة على الوجوب بإعراض الأصحاب عن العمل بها فلا تكون حجة مع قطع النظر عن المعارضة لكى، يتفحص عن العلاج عند معارضتها مع الاخبار النافية للوجوب، لا يقال الاعراض الموجب للسقوط عن الحجية هو ما كان من القدماء حيث انهم لمكان قربهم بزمان الصدور يطلعون على الخبر الصادر بما لا يطلع عليه المتأخرون، فيكون اعتمادهم موجبا للوثوق، و اعراضهم قادحا فيه، و حيث ان المشهور بين المتأخرين هو عدم الوجوب و هم أعرضوا عن العمل بالأخبار المثبتة فلا يكون فى إعراضهم قدح كما ان اعتمادهم لا يوجب وثوقا لانه يقال إعراض المتأخرين يوجب الكشف عن اعراض المتقدمين عليهم، و يكون اعراضهم قادحا، و ليس الأخبار المثبتة معتمدا عليها عند القدماء حتى يمنع إعراض المتأخرين عن كشف اعراض المتقدمين عليهم، إذ القائل بالوجوب من القدماء محصور فى عدة معدودة كالصدوقين، و المرتضى و ابنا زهرة و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۷۹

حمزة، و الحلبى، و لم يحك عن غيرهم نعم حكى عن بعض كتب الشيخ (ره) لكنه من المتأخرين و رئيسهم، و بالجملة الإنصاف انه لا- يمكن الاستناد الى الاخبار المثبتة مع اعراض المشهور عنها مع ما فى عبارات القائلين بالوجوب من الاختلاف فمن يقتصر بالوجوب عند التحول بالسبک أو مع ابدال الجنس بغيره أو بالتنقيص عن النصاب أو بالتبديل بالجنس و غير ذلک من العبائر المختلفة كما يظهر بالمراجعة، و مع قطع النظر عما ذكرنا و تسليم التعارض فالترجيح للأخبار الدالة على السقوط، لنصوصية بعضها فى عدم الوجوب و حكومته على ما كان من الاخبار الدالة على عدم السقوط قابلا للحمل على الفرار بعد حلول الحول فلا تصلح تلک الأخبار للمعارضة، و ما كان صالحا منها بها لا تكافؤ معها من جهات أخر منها عدم قوة دلالتها فى الوجوب، و مع قطع النظر عن ذلک أيضا و تسليم قرار التعارض و عدم الترجيح فى البين يكون الحكم اما التخيير، أو التساقط و الرجوع الى الأصل الذى هو فى المقام منحصر بالبراءة، و على اى حال فلا يمكن القول بتعين وجوب الزكاة مع التحويل فى أثناء الحول بقصد الفرار، و ان كان الاحتياط فيه مما لا ينبغى تركه.

(الأمر الثالث) لو سبک الدراهم أو الدنانير أو حولهما بغيرهما من الحلى و غيره بعد حلول الحول و بعد ان وجبت الزكاة لم تسقط الزكاة إجماعا بقسميه، كما فى الجواهر، و حينئذ فان لم يوجب التغيير فى صورتهما تغييرا لهما فى القيمة زيادة أو نقيصة فهو، و إذا فرض نقص قيمتهما بالسبک و نحوه يجب الإخراج بملاحظة الدراهم و الدنانير، فإذا كان عنده أربعين دينارا مثلا و صيرها حلية بجعلها قلادة، و صارت القلادة منشأ لنقصان قيمة كل منها بواسطة الحلقة الملتصقة بها يكون الواجب إخراج الواحدة منها مع تفاوت قيمتها بالنسبة الى ما لم تكن كذلک، و جبران نقصان القيمة الحاصل بسبب التصاق الحلقة بها إذا أراد المالک دفع الفريضة من العين، أو يخرج القيمة كاملة من غير العين لا القيمة الناقصة كما لا يخفى، لانه بحلول الحول وجبت

عليه إخراج واحدة مما حال عليه الحول، أو قيمتها كاملة، و كان النقص الحاصل

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌۹، ص: ۴۸۰

بفعله بعد الحول عليه، و إذا زادت القيمة بالسبك و نحوه فالظاهر الاجتزاء بدفع مقدار الفريضة من غير العين، و لا يلزم عليه دفع قيمة الزيادة لأنها لا تكون من الفريضة، و ان حصلت فيها بفعله، و المفروض جواز الدفع من غير العين و لو لم يؤد ففی الجواهر أمكن القول بمشاركة الفقراء للمالک فی الحلية فلهم منها علی حسب النسبة، و يحتمل ان يكون لهم مقدار الزكاة خاصة، و الأول أوفق بقواعد الشركة، و الثانی أوفق بإرفاق المالک انتهی.

و هل يجوز عند الدفع من العين الاجتزاء بأقل من الفريضة إذا ساوی قيمته قيمة الفريضة فيه اشكال، و الأحوط العدم، و ذلک كما إذا كان عنده عشرين مثقالا من الذهب فجعله حليا مثلا فزادت قيمة فصارت مطابقا مع أربعين مثقالا بحيث صارت قيمة كل مثقال مثقالين، و لما كانت الفريضة فی عشرين مثقالا نصف المثقال، و عند ارتفاع قيمة نصف مثقال و صيرورتها مطابقا مع المثقال إذا أراد ان يدفع من العين فهل يجب عليه إعطاء نصف مثقال و لو كان قيمته مثقالا أو يجوز ان يدفع ربع مثقال لانه يسوی نصف المثقال فی القيمة لا- ينبغی الإشكال فی عدم الجواز إذا كان الدفع من باب كونه فريضة لأن ربع الدينار ليس فريضة عشرين مثقال كما هو واضح، و انما الكلام فی جواز دفعه من باب القيمة حيث ان قيمته يساوی قيمة الفريضة لاشتماله علی الزيادة، و الأحوط عدم الجواز، و ذلک للإشكال فی صدق القيمة علی ما إذا كان المخرج من نفس العين و لو اشتمل علی الزيادة كما لا يخفی.

[مسائل]

[مسألة ۱ لا تجب الزكاة فی الحلی]

مسألة ۱ لا تجب الزكاة فی الحلی و لا فی أوانی الذهب و الفضة و ان بلغت ما بلغت بل عرفت سقوط الوجوب من الدرهم و الدينار إذا اتخذا للزينة و خرجا عن رواج المعاملة بهما نعم فی جملة من الاخبار ان زكاتها إعارتها.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌۹، ص: ۴۸۱

قال فی المدارک اما سقوط الزكاة فی الحلی المحلل فقال العلامة فی التذكرة انه قول علمائنا اجمع و أكثر أهل العلم، و اما المحرم فقال فی التذكرة أيضا انه لا زكاة فيه عند علمائنا، لعموم قوله عليه السّلام: لا زكاة فی الحلی، و أطبق الجمهور كافة علی إيجاب الزكاة فيه لان المحظور شرعا كالمعدوم حسا، و لا حجة فيه لان عدم الصفة غير مقتض لإيجاب الزكاة فإن المناط كونهما مضروبين بسكة المعاملة و هو جيد انتهی ما فی المدارک، و يدل عليه من الاخبار صحيحة الحلبی و حسنة رفاعة و مرسلة ابن ابی عمير و غيرها من الاخبار التی لا حاجة الی نقلها، و حكی عن الشيخ استحبابها فی الحلی المحرم. و اتفق الكلم علی عدم الوقوف علی مأخذ له، نعم فی جملة من الاخبار ان زكاتها إعارتها، ففی مرسل ابن ابی عمير عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: زكاة الحلی ان يعار، و عن الفقيه انه ليس علی الحلی زكاة و ان بلغ مأة ألف، و لكن يعيره مؤمنا إذا استعاره منک فهذه زكوته، و هو محمول علی الاستحباب بشهادة المعتبرة المصرحة بأنه ليس فی الحلی زكاة مضافا الی قصور دليله عن افادة الوجوب، بل لا خلاف فی عدم وجوب إعارته.

[مسألة ۲ و لا فرق فی الذهب و الفضة بين الجيد منها و الردی]

مسألة ۲ و لا فرق فى الذهب و الفضة بين الجيد منها و الردى بل تجب إذا كان بعض النصاب جيد أو بعضه رديا، و يجوز الإخراج من الردى و ان كان تمام النصاب من الجيد، لكن الأحوط خلافه، بل يخرج الجيد من الجيد و يبعض بالنسبة مع التبعض، و ان اخرج الجيد عن الجميع فهو أحسن، نعم لا يجوز دفع الجيد عن الردى بالتقويم بان يدفع نصف دينار جيد يسوى دينارا رديا عن دينار إلا إذا صالح الفقير بقيمة فى ذمته ثم احتسبت تلك القيمة عما عليه من الزكاة فإنه لا مانع منه كما لا مانع من دفع الدينار الردى عن نصف دينار إذا كان فرضه ذلك.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۸۲

هاهنا أمور (الأول): لا اعتبار فى تحقق النصاب باختلاف الرغبة فى الذهب و الفضة، و لا باختلاف الجودة و الرداءة، و لا باختلاف القيمة و لا باختلاف العيار إذا كان مما يتسامح به، و لا باختلاف السكة و لا باختلاف فعلية الرواج و المهجورية عنه، و لا باختلاف الاسم مثل القران الايرانى، و المجيدى التركى، و الروبية الهندى، بل مع اتحاد الجنس يضم بعضها الى بعض بلا خلاف فيه على الظاهر كما صرح فى الجواهر بعدم وجدانه، و قال بل نسبه بعضهم إلى الأصحاب مشعرا بالإجماع عليه و لعله كذلك انتهى.

و يدل على الحكم إطلاق الأدلة التى لا تقصر عن شمول المقام كما لا يخفى، هذا فى مقام تحقق النصاب، و اما فى مقام الإخراج فالمشهور كما فى الجواهر انه ان تطوع المالك بإخراج الا رغب و الأكمل فقد أحسن و زاد خيرا و نال البر حيث أنفق مما أحب، و الإخراج من كل بقسطه و نسبته، فلو كان عنده عشرون مثقالا من الذهب نصفه جيد و نصفه ردى، أو نصفه جيد و نصفه أجود يخرج ربع المثقال من الجيد و ربع من الردى أو الأجود، و استدلاله له بان التقسيط مقتضى قاعدة الشركة مع كونه الموافق مع العدل و الانصاف، و فيه أولا ما تقدم مرارا و سيأتى تفصيلا من منع تعلق الفريضة بالعين على نحو الاستحقاق بان تكون مقدار الفريضة من العين ملكا للمستحق على نحو الشركة الحقيقية و الإشاعة، أو على نحو الكلى فى المعين، بل التحقيق ان المعين متعلق للحق على احد أنحائه التى يأتى تفصيله، فحديث قاعدة الشركة ساقط عن البين.

و ثانيا ان التقسيط مناف لإطلاق أدلة الفريضة، بل يمكن ان يدعى كونها ظاهرة فى نفيه، فان ترك التصريح به و الحكم بوجوب القدر المخصوص فى كل نصاب مثل نصف العشر فى عشرين مثقال بل و كذا فى الأنعام مثل الشاة الواحدة فى أربعين شاة مثلا مع قلة تساوى افراد النصاب فى الحيوان و غيره مما يورث القطع بعدم اعتباره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۸۳

و الاكتفاء بإخراج ما يسمى بالفريضة و يصدق عليه الاسم مثل الشاة فى أربعين شاة و نصف المثقال فى عشرين مثقال من الذهب و خمسة دراهم فى مأتى درهم و نحو ذلك، فعلى القول بالشركة الحقيقية يجب الخروج عن مقتضاها إذ اقتضاه الدليل، و منه يظهر ان الخلاف فى تعلق الزكاة بالعين أو الذمة، و الاختلاف فى كيفية تعلقها بالعين علمى محض لا يترتب عليه ثمرة عملية، إذ الثمرات كلها ثابتة بالدليل كما سنوضحه، فالأقوى حينئذ جواز الاكتفاء بإخراج الأدون من حيث الرغبة و القيمة إذا كان الأدون من النصاب كما إذا كان مركبا من الجيد و الردى و الأعلى و الأدون، و اما إذا كان تمام النصاب من الجيد و الا على ففى جواز دفع الردى و الأدنى من ماله الأخر وجهان، ذهب المصنف (قده) الى الجواز لا طلاق النص، و لكن الأحوط خلافه كما افاده المصنف لو لم يكن أقوى لإمكان دعوى انصراف النص فى الفريضة إلى فريضة من نوع ما يتعلق به الزكاة، فربع العشر الذى يجب فى نوع الجيد ينصرف الى نوع الجيد فلا يكفى إخراج الردى حينئذ عنه و هذه الدعوى ليس بكل البعيد.

(الأمر الثانى) المشهور كما نسب إليهم فى الحدائق عدم جواز دفع الأعلى قيمة عن الأدنى كما إذا أخرج ثلث دينار جيد قيمة عن نصف دينار، و ذلك لمنافاته مع إطلاق الأدلة لأن الواجب فى عشرين دينار هو إخراج نصف دينار من العشرين فلا يجزى

إخراج ثلث دينار و لو كانت قيمته مساويا مع قيمة النصف، و عن التذكرة احتمال الاكتفاء به مطلقا، و فصل فى الحدائق بين القول بوجوب التقسيط إذا كان النصاب مركبا من الأعلى و الأدون، و بين القول بجواز الاكتفاء بالأدون بعدم الجواز على الأول و الجواز على الأخير، قال (قده) لانه متى كان الواجب عليه دينارا و اختار دفع الأدون و أراد دفع قيمته فدفع نصف دينار خالص بقيمة ذلك الدينار الا دون فالمدفوع قيمته لا انه فريضة واجبة حتى يقال ان الواجب دينار فلا يجزى ما دونه، و فى الجواهر لعل المتجه العدم مطلقا لعدم عموم فيما دل على القيمة بحيث يشمل مثل ذلك، بل ظاهر الأدلة خلافه على ان الفريضة كالدينار مثلا شامل للأعلى و غيره،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۸۴

فكل منها فرد منها إذا دفعه المكلف و لا يتشخص أحدهما بحيث يكون هو الواجب بمجرد الاختيار بل لا يتشخص الا بدفعه أو دفع قيمته من غير أفراد الفريضة فليس له ان يدفع من افرادها بقصد جعل بعضه قيمة عن فرد أخر، ضرورة عدم صدق الامتثال معه لا أقل من الشك فيبقى استصحاب الشغل بحاله انتهى و هو جيد.

(الأمر الثالث) لو صالح مثلا مع المستحق ثلث دينار جيد بقيمة فى ذمته تساوى تلك القيمة مع دينار ردى ثم احتسب تلك القيمة عما عليه من الزكاة أعنى الدينار الردى برئت ذمته عما عليه من الفريضة أعتى الدينار الردى، و هذا ليس إخراج الأعلى من باب القيمة عن الأدنى، بل اقباض الجيد الناقص وفاء بالمعاملة الصلحى مثلا ثم احتساب ما له فى ذمة المستحق عوضا عن الجيد الناقص الذى صالحه معه إخراج للفريضة، فالمخرج من الزكاة ليس بعض أفراد الفريضة بل هو قيمة من غيرها كما لا يخفى، و لذا قال فى الجواهر و فرق واضح بين المقامين يعنى مقام إخراج ثلث الدينار الجيد قيمة عن الدينار الردى الذى لا يجوز، و مقام صلح ثلث الدينار الجيد مع المستحق بقيمة فى ذمته ثم احتساب تلك القيمة عن الدينار الردى، و لا يخفى وضوح الفرق كما بيناه.

(الأمر الرابع) إذا دفع الدينار عن نصف دينار جيد إذا كان فرضه النصف الدينار الجيد فبناء على ما تقدم فى الأمر المتقدم لا يجوز دفعه بعنوان القيمة لمكان كون الدينار الردى أحد أفراد الفريضة و لا يضره اشتماله على الزيادة على الفريضة، و حينئذ يكون الظاهر إجزاء إخراج الدينار الردى باعتبار كونه فريضة مشتملة على الزيادة و قصد المكلف كونه قيمة عن الفريضة لا يقدح فى الاجزاء و ان لم يتم مقصوده، و الحاصل عدم جواز إخراج الا على قيمة عن الأدنى و لا إخراج الأدنى قيمة عن الأعلى خلافا لما فى المدارك من التصريح بجواز الأخير دون الأول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۸۵

[مسألة ٣ تتعلق الزكاة بالدراهم و الدنانير المغشوشة إذا بلغ خالصهما النصاب]

مسألة ٣ تتعلق الزكاة بالدراهم و الدنانير المغشوشة إذا بلغ خالصهما النصاب، و لو شك فى بلوغه و لا طريق للعلم بذلك و لو للضرر لم تجب، و فى وجوب التصفية و نحوها للاختبار إشكال أحوطه ذلك و ان كان عدمه لا يخلو عن قوة.

الغش تارة يكون قليلا بحيث لا يخرج معه الدرهم عن اسم الفضة الخالصة و الدينار عن اسم الذهب الخالص بمعنى انهما يكونا فى العرف مصداقا للفضة أو الذهب على سبيل الحقيقة لا على جهة المسامحة و التغليب، و اخرى يكون بمرتبة يخرجهما عن اسم الخالص فلا يقال عليهما معه فضة خالصة أو ذهب خالص، فعلى الأول فلا اشكال فيه، و انه إذا بلغ كل منهما النصاب تجب فيه الزكاة، و على الثانى فلا زكاة فيهما حتى يبلغ خالصهما النصاب، و فى الجواهر بلا خلاف فى عدم الوجوب قبل بلوغ

خالصهما النصاب بل هو من الواضحات.

أقول و لعله ينظر الى ان الزكـاة انمـا تجب فى الـذهب و الفضـة لا فى غيرهما من المعادن، قال (قـده) و لا فى وجوبها بعـد بلوغ خالصهما النصاب، بل نسبه غير واحد إلى الأصحاب مشعرا بالإجماع عليه.

لا يقال المستفاد من الأدلة هو وجوب الزكاة فى الذهب و الفضة المسكوكين دراهم و دنانير، و المركب منهما أو من كل منهما مع شـىء أخر خـارج عن الاـسم لاـن المركب من الـداخل و الخارج خارج، فلا يقال على المركب من الماء و التراب انه ماء أو تراب، و لاـ على المركب من الحديـد و النحاس انه حديـد أو نحاس، بل قـد يمنع صـدق اسم الـدراهم و الـدنانير حقيقـة على المغشوش و غير الخالص لانه يقال اما منع صدق اسم الدرهم و الدينار على المغشوش منهما فمدفوع بغلبة الغش، و تعارفه فيهما

بحيث لا يوجـد الخالص منهما فى الدنيا أصـلا فلو منع صدق الاسم على المغشوش لزم ان لا يكون فى الدنيا شـيئا منهما موجود أصلا و هو ضرورى البطلان، و اما ان المركب منهما أو من أحدهما و شىء أخر لا يصدق عليه انه فضة أو ذهب مع ان الحكم و هو وجوب الزكـاة مترتب على الفضـة المسكوكة و الـذهب المسلوك فهو فى حـد نفسه و ان كان كـذلك الا انه قـد دل على وجوب الزكـاة فى المغشوش مضافـا الى مـا عرفت من عـدم الخلاف فيه بل الإجماع عليه خبر زيـد الصائغ الموثوق به بكونه فى الكـافى، و مطـابقته مع فتـاوى الأصـحاب و فيه قال قلت لأبى عبـد اللّه عليه السّـلام انى كنت فى قريـة من قرى خراسان يقال لها بخـارى فرأيت فيهمـا دراهم تعمل ثلث فضـة ثلث مس و ثلث رصاص و كانت تجوز عنـدهم و كنت أعملها و أنفقها، قال فقال أبو عبـد اللّه عليه السّـلام لا بأس بـذلك إذا كانت تجوز عندهم، فقلت أ رأيت ان حال عليها الحول و هى عندى و فيها ما تجب على فيه الزكاة أزكيها قال نعم انما هو مالك، قلت فإن أخرجتها الى بلـدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندى حتى حال عليها الحول أزكيها قال ان كنت تعرف ان فيها من الفضـة الخالصـة ما تجب عليك فيه الزكاة فزك ما كان لك فيها من الفضـة الخالصة من فضـة ودع ما سوى ذلك من الخبيث، قلت و ان كنت لا اعلم ما فيها من الفضـة الخالصـة إلا أنى اعلم ان فيها ما تجب فيه الزكاة قال فاسبكها حتى تخلص الفضة و يحترق الخبيث ثم تزكى ما خلص من الفضة لسنة واحدة انتهى.

و لا يخفى اشتماله على أحكام كثيرة كجواز صرف الدراهم المغشوشة إذا كان الغش بينا واضحا، و وجوب الزكاة فيه و لو كان فى غير البلـد الرائـج، و كون الزكاة فى الفضـة الخالصـة منه، و وجوب تخليص الفضـة منه عن الغش إذا علم ببلوغ الفضـة بقـدر النصاب و لم يعلم مقـدارها، و اما قوله عليه السّـلام ثم تزكى ما خلص من الفضـة لسـنة واحـدة فلعله إشارة إلى السـنة التى حال عليها الحول و هى درهم قبل ان يسبـك و لا يجب فيه الزكاة بعد السـبك، و بالجملة فالخبر دال على وجوب الزكاة فى الدراهم المغشوشة إذا بلغ خالصها النصاب بابين دلالة فلا محيص عن العمل به كما هو ظاهر، قال فى

الجواهر نعم يعتبر فى الحكم بوجوبهـا العلم بـالبلوغ نصابـا، و الظاهر ان مراده (قـده) من اعتبار العلم بالبلوغ فى الحكم بالوجوب هو اعتباره فى تنجزه لا فى فعليته كيف و ليس وجوب الزكاة مشـروطا بالعلم ببلوغ النصاب قطعا، نعم تنجزه مشروط بالعلم ببلوغ النصاب أو ما يقوم مقام العلم به، و بالجملـة فلو شك فى بلوغه فلا وجوب للأصل، و هل يجب التصـفية و نحوها مما يحصل به الاختبـار أم لاـ المشـهور المعروف هو الأـخير، بـل فى المسالـك انه لاـ قائل بوجوب التصـفية مع عـدم تيقن النصاب، و قال فى الجواهر و وجه ذلك كله ان مقدمات الوجوب لا تحصـلها و لا تعرفها انتهى، أقول و هو كذلك، اما عدم وجوب تحصيلها فلان وجوب المقدمـة ينشأ من وجوب ذيها و يكون فعليته و تنجزه بفعليـة وجوب ذيها و تنجزه، و المفروض توقف فعليـة وجوب ذى المقدمة على تحقق المقدمة و وجودها لكونها من مقدمات الوجوب فمن المستحيل فعلية وجوبها حينئذ من ناحية وجوب ذيها و

الا يلزم تقدم المعلول على علته و توقف العلة على وجود معلوله، و هذا مما لا اشكال فيه الا انه ربما تصير المقدمات الوجوبية واجبة بخطاب أصلى غير مقدمى و لو كان بملاك مقدمى و ذلك فيما إذا ترتب على ترك وجوبها بخطاب أخر ترك الواجب عند تحقق ملاكه فى ظرف زمان امتثاله نظير ترك الجنب لغسل الجنابة فى الليل المترتب عليه ترك الإمساك النهارى مع الطهارة من أول الفجر، حيث ان خطاب الصوم و فعلية وجوبه قاصر عن إيجاب الغسل فى الليل، لكن لما كان ترك إيجابه مما يترتب عليه ترك الصوم أوجبه الشارع بخطاب آخر أصلى غير مقدمى فهو واجب بخطاب نفسى أصلى لكن بملاك مقدمى، و كذا فى كلما ترتب على ترك المقدمة فى موطن تحققها ترك الواجب فى وقت أدائه نظير ترك الحج فى أشهره بترك مرافقة الرفقة عند التمكن منهم، أو ترك التفحص عن الاستطاعة فى وقت يتمكن منه المترتب على تركه ترك الحج، و قد فصلنا القول فى ذلك فى الأصول بما لا مريد عليه، و على ذلك فربما يقال فى المقام بوجوب التصفية و نحوها مما يستعلم به بلوغ النصاب، حيث ان فى تركه ترتب ترك الواجب غالبا و هو ينافى مع تشريعه، لكنه يرد عليه بان غلبة ترك الواجب بترك الفحص يوجب على الشارع إيجابه بخطاب أخر يكون أصليا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۸۸

بملاك مقدمى، و الكلام بعد فى وجوده، و بعبارة أخرى ما ذكرناه يصير مصححا لوجوب مقدمات الواجب المشروط قبل فعلية وجوبه فيما ثبت وجوبها كالغسل فى الليل للصوم فى الغد، و الكلام هاهنا فى أصل وجوب الفحص عن بلوغ النصاب و لا يمكن إيجابه بإيجاب الاحتياط لخروج بعض الموارد التى يترتب مخالفتها على ترك الفحص عن محل الابتلاء، و معه فلا يؤثر العلم الإجمالى فى وجوب الاحتياط، و سيأتى مزيد البحث فى ذلك فى المسائل الآتيه إنشاء اللّه تعالى.

[مسألة ۴ إذا كان عنده نصاب من الجيد]

مسألة ۴ إذا كان عنده نصاب من الجيد لا يجوز ان يخرج عنه من المغشوش إلا إذا علم اشتماله على ما يكون عليه من الخالص و ان كان المغشوش بحسب القيمة يساوى ما عليه الا إذا دفعه بعنوان القيمة إذا كان للخليط قيمة.

بلا خلاف و لا إشكال، لأن الواجب إخراج الخالص فلا يكون إخراج المغشوش مجزيا إلا إذا علم باشتماله على ما يلزمه من الخالص، قال فى الجواهر و فى كونها حينئذ فريضة لا قيمة و ان زادت فى العدد على الفريضة المسماة إشكال، و ان كان الأقوى أنها كذلك انتهى، و كيف كان فلا يجوز ان يخرج عنه المغشوش مع عدم العلم بالاشتمال على ما عليه من الخالص، و لو تساوى المغشوش مع ما عليه بحسب القيمة إلا إذا دفعه بعنوان القيمة، و ذلك فيما إذا كان للخليط قيمة لكى يصح إخراجه قيمة و الا فلا يجوز دفعه و لو قيمة لما عرفت من لزوم كون القيمة من غير الجنس.

[مسألة ۵ و كذا إذا كان عنده نصاب من المغشوش]

مسألة ۵ و كذا إذا كان عنده نصاب من المغشوش لا يجوز ان يدفع المغشوش الا مع العلم على النحو المذكور.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۸۹

أى إلا مع العلم باشتمال المغشوش على ما عليه من الخالص فيجوز دفعه حينئذ فريضة لا قيمة على الأقوى، و كذا إذا أدى الخالص عن المغشوش فإنه أيضا فريضة على الأقوى.

[مسألة ۶ لو كان عنده دراهم أو دنانير بحد النصاب]

مسألة ۶ لو كـان عنـده دراهم أو دنـانير بحـد النصـاب و شك فى انه خالص أو مغشوش فالأقوى عـدم وجوب الزكاة و ان كان أحوط.

قـال فى الجواهر: و لو ملـك النصاب و لم يعلم هل فيه غش أم لا فعن التـذكرة انه تجب الزكاة لأصالـة الصـحة و السـلامة و فيه تأمل انتهى، و ليعلم ان مورد الكلام هو ما إذا كان عنده مقدار النصاب كعشـرين دينارا مثلا لا أزيد حتى تكون الشك فى كونه خالصا أو مغشوشا موجبا للشك فى كونه بقـدر النصاب، و لا بـد من ان يفرض كون الغش المحتمل بمقدار لو علم بتحققه لأثر فى خروج الـدراهم و الـدنانير عن كونهمـا فضـة و ذهبـا على الإطلاق، و الا فلا اثر مع اسـتهلاكه كما لا يخفى، و اما وجه تأمل الجواهر فيما حكى عن التـذكرة من وجوب الزكاة متمسـكا بأصالـة الصـحة و السـلامة فلعله للمنع عن أصالة الصـحة فى الأشـياء الخارجية عدا أفعال المسـلمين مثل الذوات الخارجية مثل الفرش و البسط و الأخشاب و الأشـجار و الفواكه و غيرها عند الشـك فى صـحتها و فسادها، إذ ليس أصل عقلائى يبنى على الصـحة عنـد الشك فى هـذه الأشـياء صـحيحة أو معيبـة، و لا الغالب فيها الصحة لو ادعى الغلبة، و ليست الغلبة موجبة للظن بكون المورد المشكوك من الغالب مع احتمال ان يكون من النادر، و لا دليل على صـحة الاعتماد بهذا الظن على فرض تسـليمه من سـيرة أو بناء عقلاء و نحوهما، و بالجملة فأصالة الصـحة فى جميع الأشـياء عنـد الشـك فى صـحتها مما لم يقم على اعتبارها دليل، و ان حكى عن فقيه عصـره فى كاشف الغطاء قال (قـده): ان الأصل مما خلق اللّه تعالى من الأعيان من عرض و جوهر حيوان و غير حيوان و كـذا ما أوجده الإنسان العاقل من أقوال و أفعال هو الصـحة، فيبنى فيها على وقوعها على نحو ما وظفت له و على وفق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۴۹۰

الطبيعة التى اتحدت به الى ان قال الأصل فى جميع الكانيات من جمادات و نباتات أو حيوانات أو عقود أو إيقاعات أو غيرها ان يكون على نحو ما غلبت عليه حقيقتها من التمام فى الذات و عدم النقص فى الصفات انتهى.

و لاـ يخفى ان صـدر كلاـمه (قـده) نـاظر الى دعوى كون الأصل فى الجواهر و الاعراض بحسب طبيعتها و ما يقتضـى نوعها من الصـحة، الا ان يعرض عليها ما يخرجها عن وصفها الأصلى، فالزيادة و النقصان عن أصل الطبيعة النوعية فى الإنسان مثلا انما هى من قبـل العوارض المانعـة عن عمـل الطبيعـة مقتضاهـا، و إذا شك فى خروج شـيء عن مقتضـى نوعه فالمرجع هو أصالـة عـدم عروض المخرج، فمرجع كلاـمه الى التمسـك بالاستصـحاب بعـد البنـاء على ان الأصـل فى كـل مخلوق موجود بحسب طـبيعته النوعيـة هو الصـحة، هـذا و نحن و ان وافقناه فى خصوص الأعيان فيما كتبناه فى قاعدة أصالة الصـحة، و قلنا ان ما افاده متين فى الأعيـان الا انه مردود فى الأقوال و الافعال، لكن الانصاف عـدم إمكان الالتزام به فى الأعيان أيضا، لأن الأصل فى كل مخلوق و ان كان هو الجرى على ما يقتضـيه نوعه ما لم يعرضه عارض يخرجه عن وفق الطبيعـة النوعـة له الا انه مع عروض العارض يخرج عما يقتضـيه طبيعته النوعية قطعا، و مع الشك فى عروضه لا يحكم بكونه على طبع ما يقتضيه نوعه ما لم يرفع الشك فى عروضه برافع، و عـدم الاعتنـاء بهـذا الشـك يكون بأحـد أمور لم يثبت شأنهـا و هى الغلبـة أى كون الغالب من افراد هـذا النوع غير قبلى بعروض ما يخرجها عن مجرى طبعها، فيكون المشـكوك ملحقا بالغالب، و قاعـدة المقتضـى و المانع اعنى بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالشك فى المانع عنـد الشك فيه إذا علم بوجود المقتضـى، بل يبنون على ترتب المقتضـى بالفتح على وجود المقتضـى بالكسـر ما لم يحرز المانع، و لو لم يحرزوا عـدمه بمحرز من علم أو أصل و الاستصـحاب أى أصالـة عـدم وجود ما يخرج الفرد المشـكوك عن مجراه الطبيعى، و لا يخفى ان شـيئا منها مما لا يصـلح الاعتماد عليه، اما الغلبة فبالمنع عن تحققها أولا، لأن العلم

بها يتوقف على صبر غالب افراد النوع حتى يحرز كونه على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۴۹۱

الصحة، و الجرى على ما يقتضيه طبيعة نوعه، و دعوى إحرازه فى جميع الأنواع على مدعيه، و المنع عن كونها مورثا للظن بان الفرد المشكوك من الافراد الغالبة ثانيا و المنع عن حجية ذاك الظن لو سلم تحققه من الغلبة ثالثا، لعدم الدليل على اعتباره ما لم يقم على اعتباره مع ان الأصل عدم اعتباره ما لم يقم على اعتباره دليل. و اما قاعدة المقتضى و المانع فمما لا يقم عليها دليل كما حقق فى موضعه. و اما الاستصحاب أى أصالة عدم وجود المانع فى ذلك المرد فهو مما لا علم بحالته السابقة له على تقدير ان يكون على مفاد ليس الناقصة إذ فى أى وقت كان عدم المانع عن وجود مقتضى طبيعته النوعية فى هذا الفرد متحققا ثم شك فى وجوده، و على تقدير ان يكون مفاد ليس التامة يصير من الأصول المثبتة، ثم فى الإجراء الاستصحاب لا بد من أثر شرعى حتى يصح التعبد به، و ليس فى جميع الأشياء على ما اعاده (قده) اثرا شرعيا حتى يكون مصححا لإجراء الاستصحاب فيه كما لا يخفى، هذا و فى مصباح الفقيه بعد حكاية ما حكاه الجواهر عن التذكرة من الحكم بوجوب الزكاة مستندا إلى أصالة الصحة و السلامة قال (قده): و هذا انما يتجه فيما إذا كان الغش الذى يحتمله عيبا فى الدنانير بحيث لو ظهر لم يقع به المعاملة الا على سبيل المسامحة، و اما إذا كانت من صنف الدنانير الرائجة فى البلاد لكنه لم يعلم بان هذا الصنف من الدنانير هل هى معمولة من خصوص الذهب أو انها مركبة من الذهب و غيره، فليس كونها مركبة من جنسين أو أزيد منافيا لصحتها و سلامتها بعد ان كانت هى فى أصل وضعها كذلك، فلا مسرح حينئذ للأصلين المزبورين، بل المرجع فى مثله أصالة براءة الذمة عن الزكاة انتهى. و صريح عبارته كما ترى هو تسليم جريان الأصل لو كان الغش عيبا فى الدراهم و الدنانير، و هذا شي‌ء لا يمكن الإذعان به، و حاصل الكلام فى المقام و ان طال و خرج عن وضع هذه الرسالة ان الدليل على أصالة الصحة كما حقق فى موضعه منحصر ببناء العقلاء، و ليس بنائهم عند الشك فى صحة الدينار و الدرهم هو البناء على صحتهما، و المعاملة مع ما شك فى صحتهما معاملة الصحيح من التصريف و التحويل و البيع و الشراء و نحوها حتى يظهر عيبهما، و هذا معلوم بالمراجعة إلى الوجدان، و الى ما هو بناء العرف و العقلاء و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۴۹۲

ديدنهم فى التفتيش البالغ التام عند الشك فى صحتهما كما لا يخفى، فحديث أصالة الصحة فى الدرهم و الدينار مما لا أساس له أصلا، و هل يحكم حينئذ بالبراءة كما هو صريح ما حكيناه عن مصباح الفقيه، و عليه المصنف (قده) حيث قوى عدم الوجوب فى المتن، أو انه يجب الاختبار أو الاحتياط بالإخراج (وجهان): من كون المورد من موارد الشك فى أصل التكليف للشك فى تحقق شرط الوجوب و هو النصاب الخالص من النقدين، و: من ان المورد مما يلزم من الرجوع فيه الى البراءة ترك امتثال الحكم الموظف غالبا و هذا مما لا يرضى الشارع به قطعا كما تقدم، و لا يخفى ان الاحتياط فى أمثال المقام بالاختبار أو الإخراج مما لا ينبغى تركه.

[مسألة ۷ لو كان عنده نصاب من الدراهم المغشوشة بالذهب]

مسألة ۷ لو كان عنده نصاب من الدراهم المغشوشة بالذهب أو الدنانير المغشوشة بالفضة لم يجب عليه شي‌ء إلا إذا علم ببلوغ احد مما أو كليهما حد النصاب فيجب فى البالغ منهما أو فيهما، فان علم الحال فهو و إلا وجبت التصفية، و لو علم أكثرية أحدهما مرددا و لم يمكن العلم وجب إخراج الأكثر من كل منهما فإذا كان عنده ألف و تردد بين ان يكون مقدار الفضة فيها

اربعمأة و الذهب ستمأة و بين العكس اخرج عن ستمأة ذهبا و ستمأة فضة، و يجوز ان يدفع بعنوان القيمة ستمأة عن الذهب و اربعمأة عن الفضة بقصد ما فى الواقع.

فى هذه المسألة أمور (الأول): لو كان غش كل من الدراهم و الدنانير بالاخر كما إذا غش الدراهم بالذهب أو الدنانير بالفضة، فإما لا يعلم ببلوغ كل من الذهب و الفضة نصابه، أو يعلم به، فان لم يعلم لم يجب عليه شىء، و فى وجوب الفحص و عدمه ما تقدم، و ان علم ببلوغ كل من الغش و المغشوش أو أحدهما نصابا وجبت الزكاة فيهما أو فى البالغ منهما و يجب الإخراج من كل جنس بحسابه فان علم الحال و الا توصل اليه بالسبك و نحوه. (الأمر الثانى): لو علم بأكثرية أحدهما و لكن تردد الأكثر بين ان يكون ذهبا أو فضة و لا يمكن العلم به بالاختبار وجب إخراج الأكثر مرتين، ففى مثال المذكور فى المتن اخرج زكاة ستمأة ذهبا و ستمأة فضة، و يجزى

إخراج ستمأة من أكثرهما قيمة و هو الذهب، و إخراج زكاة اربعمأة من أقلهما قيمة و هو الفضة بقصد ما فى الواقع، لأن الأكثر منهما قدرا ان كان هو الأكثر قيمة كالذهب فى المثال المذكور و كان فى الواقع ستمأة من الذهب و اربعمأة من الفضة فهو، و ان كان بالعكس كانت الزيادة التى أخرجها ان أكثرهما قيمة يجب فى مقابل الزيادة التى لم يخرج فريضتها من أقلهما قيمة لكن بعنوان القيمة لا الفريضة، و بعبارة أوضح يكون ما أخرجه من اربعمأة من الفضة فريضة و يبقى عليه فريضة المأتين من الفضة فيحسب ما اخرج زكاة من المائتين من الذهب الذى لم يكن مطابقا مع الواقع بإزاء ما وجب عليه فى المأتين من الفضة لكن بعنوان القيمة كما هو واضح. (الأمر الثالث): لو احتمل أكثرية أحدهما و لا يتمكن من الفحص و يتعذر عليه العلم ففى وجوب الاحتياط بإخراج ما يقطع به بالبراءة أو إخراج ما يتيقن باشتغال ذمته به و الرجوع فى المشكوك الزائد عنه الى البراءة (وجهان) قد يقال بالأول من جهة كون المورد من موارد الشك فى المكلف به الواجب فيه العمل بقاعدة الشغل، و بينه بأوضح بيان و قال (قده) إذا فرض كون المجموع من الغش و المغشوش ألف مثقال و تردد الأمر بين كون ما فيه من الذهب ستمأة و الفضة اربعمأة أو بالعكس أو كونهما متساويين، فهنا ثلاث احتمالات احتمال ان يكون الذهب أكثر و الفضة أقل، و احتمال العكس، و احتمال تساويهما فى القدر بان يكون كل من الذهب و الفضة خمسمائة مثقال فهو يعلم إجمالا بثبوت الزكاة فى مجموع هذا المال من الغش و المغشوش، و القدر المتقين مما يجب عليه من الزكاة فى الذهب اربعمأة، و من زكاة الفضة أيضا اربعمأة فيبقى المائتان من الالف مرددا بين ان يجب فيه الزكاة الذهب لاحتمال ان يكون ذهبا، أو يجب فيه الزكاة الفضة لاحتمال ان يكون تمامه فضة، أو يجب فى نصفه زكاة الذهب و فى نصفه زكاة الفضة لاحتمال تساوى الغش و المغشوش، و على جميع التقادير هذا المائتان مال قد علم بتعلق التكليف بإخراج الزكاة منه عينا أو قيمة، و متعلق التكليف صار مرددا بين ان يكون ذهبا أو فضة فيجب الاحتياط حينئذ فى المأتين، و طريق الاحتياط اما بإخراج الزكاة المائتين ذهبا مرة فيكون بانضمامه الى الاربعمأة التى هى القدر المتيقن ستمأة، و فضة مرة

أخرى و يكون بانضمامه الى الاربعمأة التى هى القدر المتقين من الفضة ستمأة أيضا أو بإخراج قيمة يقطع بكونها مجزية عن الفريضة الواجبة عليه على جميع التقادير، أو إخراج الأعلى قيمة منهما بقصد حصول البراءة بدفع القيمة على تقدير المخالفة و العين على تقدير الموافقة، ثم قال (قده) و ليست القيمة بنفسها أولا و بالذات هى متعلق التكليف لكى يكون ترددها بين الأقل و الأكثر مصححا للرجوع بالنسبة إلى الأكثر إلى البراءة كما هو واضع انتهى كلامه رفع مقامه. (أقول) و للّه درة و على اللّه سبحانه اجره و لقد أجاد فى التحقيق، انما الكلام فيما أفاده أخيرا بقوله و ليست القيمة بنفسها أولا و بالذات هى متعلق التكليف، حيث

ان إدخال المورد فى موارد قاعدة الاشتغال و الشك فى المكلف به يدور مدار كون المعلوم بالإجمال من قبيل متباينين حتى يجب فيه الاحتياط، و هو مبنى على تعلق التكليف بإخراج الذهب و الفضة بعنوان كونه عينا ذهبا أو فضة، و فى موارد قاعدة البراءة و الشك فى التكليف يدور مدار كون المعلوم بالإجمال من قبيل الأقل و الأكثر حتى يرجع فى الأكثر إلى البراءة و هو مبنى على تعلق التكليف بمالية الفريضة فى الذهب و الفضة، فيكون إخراج القيمة متعلق التكليف أولا و بالذات، و الانصاف صحة ما افاده، و ذلك لان التخيير بين إخراج العين و القيمة ليس فى مرحلة الإثبات، و انما المستفاد من الأدلة كونه فى مرحلة الإسقاط و الامتثال، و الا ففى مرحلة الإثبات يكون التكليف عينا تعيينا، نعم يسقط ذاك التكليف التعيينى بإخراج القيمة فى مرحلة الاسقاط، فمرجع هذا التخيير إلى التوسعة فى مرحلة الامتثال بجعل ما ليس بواجب بد لا عن الواجب و قناعته بإتيانه عن الواجب لمصلحة فيه، فالمكلف به فى مرحلة الإثبات مردد بين المتباينين، و من المعلوم حينئذ عدم القطع بالامتثال بإخراج قيمة الأقل بخلاف ما إذا أخرج قيمة الأكثر حيث يحصل به القطع بأداء ما ذمته كما لا يخفى و منه يظهر ما لو تردد ألف بين كونه من احد النقدين أو غيرهما من الجواهر فلا يجب فيه شيء لعدم العلم بالتكليف فيرجع الى البراءة. (الأمر الرابع): إذا كان غش كل منهما بالاخر لكن لم يعلم بلوغ الغش قدر النصاب، أو عنده ألف درهم و يعلم بلوغ الغش حد النصاب، كما لو كان عنده ألف دينار و علم إجمالا بأنه مغشوش بالفضة و لا يعلم

بلوغ الغش قدر النصاب، أو عنده ألف درهم و يعلم انه مغشوش بالذهب و لا يعلم بلوغ الذهب بحد النصاب فهو بالنسبة إلى الغش شاك فى أصل التكليف للشك فى بلوغه بحد النصاب، فيرجع فيه الى البراءة، و بالنسبة إلى المغشوش يقطع بالتكليف فيعمل بقاعدة الاشتغال.

[مسألة ۸ لو كان عنده ثلاثمائة درهم مغشوشة]

مسألة ۸ لو كان عنده ثلاثمائة درهم مغشوشة و علم ان الغش ثلثها مثلا على التساوى فى أفرادها يجوز ان يخرج خمس دراهم من الخالص و ان يخرج سبعة و نصف من المغشوش، و اما إذا كان الغش بعد العلم بكونه ثلثا فى المجموع لا على التساوى فيها فلا بد من تحصيل العلم بالبراءة اما بإخراج الخالص و اما بوجه أخر.

فى هذه المسألة صور ينبغى التعرض لها. (الأولى) إذا كان له ثلاث مأة درهم مغشوشة و يعلم ان كل واحدة منها ثلثها مغشوش و ثلثيها فضة خالصة فيعلم أن الفضة الخالصة من ثلاث مأة مأتين و هو النصاب الأول الذى فريضته خمس دراهم فيجب عليه إخراج خمس دراهم و يتخير فى إخراج خمس دراهم خالصة من غير ما عنده، أو إخراج سبعة و نصف مما عنده لان الخالص من سبعة و نصف مما عنده و هو خمس دراهم لكون ثلثى من كل درهم مما عنده خالصا و ثلثه غشا كما هو المفروض. (الثانية): إذا كان الغش كما فرض فى الصورة الأولى ثلث المجموع و هو ثلاث مأة درهم لكن لا على التساوى فى كل درهم بان يكون ثلث كل درهم مغشوشا بل مع الاختلاف فى الدراهم بان الغش فى درهم نصفها و فى درهم اخرى ثلثها و هكذا على الاختلاف الى آخر الدراهم يكون مجموع الغش الذى فى مجموع الدراهم يكون بقدر ثلثها، و فى هذا الصورة لا يجدى إخراج سبعة و نصف من تلك الدراهم لعدم العلم بكون السبعة و النصف منها خمسة خالصة لاحتمال ان يكون الغش فى تلك السبعة و النصف أزيد من ثلثها لمكان الاختلاف بل يجب إخراج ما يحصل به العلم بإخراج الخمسة الخالصة التى فريضة ما عنده من الدراهم أما بإخراج الخالص من غير تلك الدراهم، أو بإخراج القيمة من غير جنس الدراهم، أو بإخراج ما يقطع به إخراج

الخمسة الخالصة من تلك الدراهم. (الثالثة): إذا علم باشتمال ما عنده و هو ثلاثمائة على أصل النصاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۹۶

و لكن جهل قدره و انه هل هو المأتين أو مع زيادة أربعين أو الثمانين، و بعبارة أخرى يعلم بوجود النصاب فى ثلاثمائة و يشك فى انه النصاب الأول أو الثانى أو الثالث فلا يخلوا ما ان يعلم بتساوى الدراهم فى مقدار الغش و ان لم يعلمه بتفصيل هل هو الثلث من كل درهم أو أزيد أو انقص أو لا يعلم بتساويها فى الغش أيضا بل يعلم أو يحتمل اختلافها فيه، فان علم بتساويها فى الغش جاز له إخراج ربع العشر من الجميع لاشتماله على الخالص من ربع العشر من الخالص مما عنده من الدراهم، و ان لم يعلم بتساويها فى الغش أو علم باختلافها فيه فان تطوع المالك و اخرج عن جملة ما عنده دراهم خالصة احتياطا اى اخرج ربع العشر من ثلاثمائة من الدراهم الخالصة أو مغشوشة بأقل غش مما عنده جاز، أيضا، لأنه إخراج للفريضة الواجبة عليه مع زيادة، فيكون قد زاد خيرا، أو ان ناكس و امتنع الا عن إخراج مقدار الواجب عليه ففى وجوب التصفية أو ما يعلم منه الحال فى الجميع ليعرف قدر الواجب الذى يحصل بإخراجه القطع بفراغ الذمة عن الواجب الذى علم به بالإجمال كما نسب إلى الأكثر بل ادعى عليه الإجماع على ما حكى عن الأردبيلى (قده)، أو الاكتفاء بإخراج ما تيقن الاشتغال به و طرح المشكوك فيه كما حكى عن التذكرة و المعتبر، و قواه المحقق الثانى و الأردبيلى و استحسنه فى المدارك (وجهان) من تحقق العلم بشغل الذمة بالواجب لأجل العلم بوجود النصاب فيما بيده من الدراهم و ان لم يعلم به تفصيلا فلا بد له من العلم بحصول البراءة منه قضاء لقاعدة الشغل، و من ان المعلوم بالإجمال من الواجب مردد بين الأقل المقطوع به تفصيلا، و الأكثر المشكوك بالشك البدوى المنحل به العلم الإجمالى، فيرجع فى الزائد المشكوك الى البراءة فيكون حكم الشك فى الزائد كحكم الشك فى أصل بلوغ النصاب، فكما يرجع الى البراءة و يحكم بسقوط الزكاة مع الشك فى بلوغ الصافى مقدار النصاب كذلك يرجع إليها مع الشك فى بلوغ الزائد نصابا بعد النصاب المتقين به، فلو تيقن بالنصاب الأول مثلا و شك فى النصاب الذى بعده يكون المتقين من الواجب هو الفريضة الواجبة بالنصاب الأول و انما الشك فى الفريضة الثابتة فى النصاب الثانى و الثالث و غير هما إذا كانت مشكوكة فيرجع فيها الى البراءة، كما إذا كان النصاب الأول مشكوكا، و بالجملة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۹۷

فيكون المقام من قبيل الأقل و الأكثر الاستقلالى الذى يرجع فيه الى البراءة من غير اشكال، لا المتباينين الذى يكون المرجع فيه الاحتياط قطعا، و لا الأقل و الأكثر الارتباطى الذى هو محل الخلاف فى كون المرجع فيه الاشتغال أو البراءة، و ان كان المختار فيه البراءة أيضا، هذا و لكن قال فى الجواهر قد يقال ان أصل البراءة لا يجرى فى حق الغير المعلوم ثبوته فى المال فى الجملة و لا أصل يشخص كونه مقتضى النصاب للأول أو الثانى و تيقن الخمسة دراهم مثلا باعتبار أنها فريضة المأتين و بعض فريضة المأتين و الأربعين لا يقتضى تعين النصاب الأول الذى هو عبارة من المأتين التى لم يتم منها الأربعون، و دعوى ان المأتين و الأربعين نصابان، و وسع الثمانين ثلاثة نصب، و هكذا واضحة الضعف، بل الظاهر ان المأتين و الأربعين نصاب واحد كالماتين، فحينئذ مع العلم بحصول سبب شركة الفقير و لا أصل يشخصه لا يجدى أصل براءة ذمة المالك فى دفع تعرف مقدار الشركة، بل عند التأمل ما نحن فيه كمال الذى خلط أجنبى معه مال شخص أخر و لا يمكن العلم بالمقدار فتأمل جيدا انتهى. و مراده (قده) بيان الفرق بين الدين المردد بين الأقل و الأكثر، و بين العين المردد بينهما كما إذا علم ان بعض الأعيان التى تحت يده يكون ملكا لشخص أخر مرددا بين ان يكون شيئا واحد أو أشياء متعددة حيث ان المعلوم بالإجمال و ان كان مرددا بين الأقل و الأكثر الا انه لا مورد معه للبراءة، كما حققناه فى رسالة الخمس، و هذا هو مراده بقوله ان أصل الراية لا يجرى فى حق الغير إذ اعلم بثبوته فى المال فى الجملة فلا يمكن نفى الحق عن الأكثر بالأصل كما لا يمكن إجراء الأصل لتشخيص كون النصاب

المتيقن بثبوته فى الجملة هو النصاب الأول لأن النصاب الأول هو المأتين بشرط عدم البلوغ الى مائتين و أربعين كما ان النصاب الثانى هو المائتين بشرط البلوغ إلى أربعين بعده، فالنصابان متباينان فى الاعتبار لا الأقل و الأكثر، فلا يكون العلم بوجود النصاب فى الجملة منشأ لتيقن وجود النصاب الأول، بل هو كالنصاب الثانى مشكوك و من أطراف النصاب المعلوم وجوده بالإجمال فلا أصل يشخص به النصاب الأول، و إذا لم يشخص النصاب الأول لا يشخص فريضته التى يقتضيها النصاب الأول، لأن الفريضة المرتبة عليه أيضا متباينة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۹۸

مع الفريضة المرتبة على النصاب الثانى لأجل تباين النصابين حيث ان تباين السبب أو الموضوع يوجب تباين المسبب أو الحكم كما لا يخفى فالأمر يدور بين المتباينين الواجب فيه الاحتياط هذا ما ظهر لى من مراده مع ما فى عبارته من الإعضال، و لا يخفى ان ما افاده (قده) من ان المائتين و الأربعين ليس مركبا من نصابين أحدهما المائتين، و الأخر الأربعين، بل هو نصاب مستقل فى مقابل المأتين، و هذا و ان كان حسنا فى الثلاثين و الأربعين من نصاب البقر أو الخمسة و العشرين و الستة و العشرين من نصاب الإبل، و بالجملة فى النصاب الشخصى الا انه ممنوع فى النصاب الكلى كما فيما نحن فيه، حيث ان المأتين و الأربعين و المائتين و الثمانين و هكذا كلما يزداد أربعين أربعين ليس نصابا مستقلا، و الا يلزم مضافا الى عدم انتهاء النصب الى حد ان يكون نصابا شخصيا بل الدرهم إذا تجاوز عن المائتين ففى كل أربعين منها يجب درهما كلما بلغ، فيكون فى المائتين فريضة، و فى الأربعين بعده فريضة أخرى، و فى الأربعين بعد المأتين و الأربعين فريضة أخرى، و هكذا، و حينئذ إذا علم بوجود نصاب فى الجملة يكون المتقين منه هو النصاب الأول الذى فريضته خمسة دراهم، و يكون النصاب الثانى الذى بعده و هو الأربعين مشكوكا، و مقتضاه الشك فى الدرهم الزائد على خمس دراهم التى هى فريضة الأربعين التى بعد المائتين فيرجع فيه الى البراءة كما لا يخفى.

[مسألة ۹ إذا ترك نفقة لأهله مما يتعلق به الزكاة]

مسألة ۹ إذا ترك نفقة لأهله مما يتعلق به الزكاة و غاب و بقى إلى أخر السنة بمقدار النصاب لم تجب عليه الا إذا كان متمكنا من التصرف فيه طول الحول مع كونه غائبا.

اختلف فى وجوب الزكاة فيما إذا ترك نفقة لأهله مما فيه الزكاة و غاب و بقى طول الحول بمقدار النصاب على قولين، فالمشهور شهرة عظيمة كما فى الجواهر هو سقوطها مع غيبة المالك، و وجوبها مع حضوره و عن ابن إدريس وجوبها على التقديرين، و استدل للاول بموثق إسحاق بن عمار و موثق ابى بصير و مرسل ابن ابى عمير الدال على التفصيل المذكور بدلالة صريحة مع كونها معمولا بها معتمدا عليها عند الأصحاب، فلا قصور فيها من حيث السند و الدلالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۹۹

و يكون ما ترك نفقة للأهل مع غيبة المالك فى معرض الإتلاف بالإنفاق، فكأنه بالإعراض عنه قد أخرجه عن ملكه، و أوضحه بعض المحققين بأنه إذا غاب عنه مالكه و أو كل امره الى أهله خرج عرفا عن تحت سلطنته فقد ضعفت علاقة ملكيته بحيث لا يعد عرفا من أمواله الباقية تحت تصرفه بل يراه العرف بحكم التالف، و هذا بخلاف ما لو كان حاضرا فإنه بتركه نفقة مع حضوره يكون فى حكم أمواله عرفا كما هو كذلك حقيقة، (أقوال) أما هذا الوجه الاعتبارى فلا يخفى ما فيه لان ترك مال للإنفاق لا يخرج المال عن ملك المنفق عرفا قطعا، كيف و الإنفاق يقع من ماله قطعا، و انه لو لم ينفق لكان من أمواله، و محض

الاذن فى الإنفاق و تمكين الأهل فى إنفاقه لا يكون فى حكم إتلافه، نعم يبقى الكلام فى ان المالك معه متمكن من التصرف، أو يصير بذلك كالمال الغائب الذى لا يتمكن من التصرف فيه، و الانصاف أن غيبة المالك عن المال لا يصيره مهجورا عن التصرف، و الا يلزم سقوط الزكاة عن كل من غاب عن ماله خصوصا إذا كان الترك عند الأهل مع توكيل الأهل فى الإنفاق بحيث يكون إنفاقه إنفاق المالك كما لا يخفى فهذا لا يفيد شيئا مع انه على تقدير تماميته يلزم التفصيل بين خروج المالك بفعله عن صدق المالك أو من يتمكن من التصرف فى ماله تمكنا معتبرا فى تعلق الزكاة به و عدمه، لا بين غيابه و حضوره إذ ربما يكون مع حضوره يفوض أمر المتروك للإنفاق إلى أهله تفويضا يصدق معه انه خارج عن ملكه، أو انه غير متمكن من التصرف فيه كما انه مع غيابه ربما لا يكون كذلك، و اما الوجه الأول أعنى التمسك بالاخبار فقد استشكل فى المدارك فى التمسك بها بقصورها سندا، و منع ابن إدريس عن العمل بها بناء على أصله من منع العمل باخبار الآحاد، و لا يخفى ان قصور السند لا يلتفت اليه بعد اعتماد الأصحاب عليها، و قيام العمل بها الموجب للوثوق بصدورها المستلزم لدخولها فى موضوع دليل الحجية كما مر غير مرة، و ان منع العمل بها لمكان كونها من اخبار الآحاد على ما هو طريقة ابن إدريس مردود الا ان الكلام فى ان نسبة تلك الاخبار الى عمومات الأدلة الدالة على وجوب الزكاة على المالك الحاضر و الغائب هل هى بالعموم المطلق، أو من وجه، و قال فى الجواهر فى مقام الجواب عن ابن إدريس، و كون التعارض بينهما من وجه لا ينافى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۵۰۰

ظهور هذه النصوص فى الفرد الذى هو محل النزاع فيتجه التخصيص بهما حينئذ على هذا التقدير، بل قد يجول فى الذهن ان مبنى هذه النصوص على خروج هذا الفرد عن تلك العمومات لا تخصيصه بها باعتبار تعريضه للتلف بالإنفاق و الاعراض عنه لهذه الجهة الخاصة، فكأنه أخرجه عن ملكه فلا يصدق عليه انه حال الحول عليه و هو عنده إلى أخر ما افاده، و قد صرح بأن النسبة بينهما بالعموم من وجه، و لعله لشمول تلك الأخبار الدالة على سقوط الزكاة عن الغائب التارك ماله نفقة لأهله ما إذا كان متمكنا من التصرف و ما لم يكن، فيشمل الغير المتمكن و شمول عموم أدلة الزكاة للغائب المتمكن، و الحاضر، و مورد اجتماعهما فى الغائب المتمكن الذى يشمله الطائفتين، و مراده (قده) بقوله لا ينافى ظهور هذه النصوص (إلخ) هو دعوى أظهرية الأخبار الدالة على السقوط عن الغائب فى الدلالة على السقوط عن دلالة عموم الأدلة الزكاة على الوجوب، و مراده من الإضراب بقوله بل قد يحول فى الذهن (إلخ) هو دعوى عدم شمول الأخبار الدالة على الوجوب لمورد الكلام، لأجل خروج المتروك نفقة عن الملك عرفا لكونه فى معرض التلف على ما تقدم حكايته من بعض المحققين، و كأنه (قده) أخذه من الجواهر إذ عليه يكون خروج المورد عن عموم تلك الاخبار بالتخصص لا بالتخصيص، لكن قد عرفت ما فى تلك الدعوى. و اما قضية كون النسبة بين الطائفتين بالعموم من وجه فالإنصاف أنها ممنوعة، بل الظاهر كونها بالأعم و الأخص باخصية اخبار الدالة على سقوط الزكاة عن الاخبار العامة الدالة على وجوبها كما لا يخفى على من راجعها، فالأقوى ما عليه المشهور من سقوط الزكاة عن المتروك نفقة للأهل مع غيبة المالك، الا ان استظهار كون السقوط لأجل عدم المتمكن من التصرف من تلك الاخبار لما لم يكن بكل البعيد فالأحوط إخراجها مع المتمكن من التصرف فيه عرفا لا سيما مع توكيل الأهل فى الإنفاق، حيث ان الاحتياط فيه مما لا ينبغى تركه.

[مسألة ۱۰ إذا كان عنده أموال زكوية من أجناس مختلفة]

مسألة ۱۰ إذا كان عنده أموال زكوية من أجناس مختلفة، و كان كلها أو بعضها أقل من النصاب فلا يجبر الناقص منها بالجنس

الأخر، مثلا إذا كان عنده تسعة عشر دينار أو مأة و تسعون درهما لا يجبر نقص الدنانير بالدراهم و لا العكس.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۵۰۱

و لا خلاف فيما ذكره فيما بيننا بل فى المدارك نسبته إلى علمائنا اجمع، و قال وافقنا عليه أكثر العامة و قال بعضهم يضم الدرهم و الفضة لأنهما متفقان فى كونهما أثمانا و قال آخرون يضم الحنطة و الشعير لاشتراكهما قوتا انتهى، و يدل عليه الأدلة الدالة على اعتبار النصاب فى كل جنس و خبر زرارة المصرح فيه بعدم وجوب الزكاة على من عنده مأة و تسعة و تسعون درهما و تسعة عشر دينارا، لا فى الدراهم و لا فى الدنانير، و كذا من عنده أنيق و تسعة و ثلاثون شاة و تسعة و عشرون بقرة، بل قال زرارة و كذلك هو فى جميع الأشياء، و اما خبر إسحاق بن عمار الدال على وجوب الزكاة على من عنده تسعون و مأة درهم و تسعة عشر دينارا فهو مطروح بإعراض الأصحاب عنه أو محمول على التقية.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبِيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بنُ موسَى الرِّضا – عليهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنـادِرُ البِحـار – فى تلخيص بحـار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثَّقافىّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابِذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ عليهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بِساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ مِن خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتَّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلى التَّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِقِ و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد - و نشرِ الثَّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم - مِن جِهةٍ اُخرَى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبهٔ، نشرهٔ شهریّهٔ، مع إقامهٔ مسابقات القِراءهٔ

ب) إنتاجُ مئات أجهزهٍٔ تحقیقیّهٔ و مکتبیهٔ، قابلهٔ للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثـلاثیّهِٔ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکهٔ و... الأماکن الدینیّهٔ، السیاحیّهٔ و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّهٔ" www.Ghaemiyeh.com و عدّهٔ مَواقِعَ اُخـَرَ

ه) إنتاج المُنتجات العرضیّهٔ، الخـَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّهٔ

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابهٔ الأسئلهٔ الشرعیّهٔ، الاخلاقیّهٔ و الاعتقادیّهٔ (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرهٔ SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّهٔ و اعتباریّهٔ، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّهٔ، الجوامع، الأماکن الدینیّهٔ کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامهٔ المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسهٔ" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسهٔ

ی) إقامهٔ دورات تعلیمیّهٔ عمومیّهٔ و دورات تربیهٔ المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلهٔ السَّنهٔ

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد"/ ما بینَ شارع"پنج رَمَضان" ومُفترَق"وفائی"/بنایهٔ"القائمیّهٔ"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّهٔ الشمسیّهٔ (=۱۴۲۷ الهجریهٔ القمریّهٔ)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّهٔ الوطنیّهٔ: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِجاریّهٔ و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظهٔ هامّهٔ:

المیزانیّهٔ الحالیّهٔ لهذا المرکز، شعبیّهٔ، تبرّعیّهٔ، غیر حکومیّهٔ، و غیر ربحیّهٔ، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنَّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّهٔ و العلمیّهٔ الحالیّهٔ و مشاریع التوسعهٔ الثّقافیّهٔ؛ لهذا فقد ترجّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّهٔ) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحهٔ بقیّهٔ الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التمکن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.